Dogm.
776°.

Pfleiderer

<36618341890010

<36618341890010

Bayer. Staatsbibliothek

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Grundriss

der christlichen

Glaubens- und Sittenlehre

als Compendium für Studirende
und als
Leitfaden für den Unterricht an höheren Schulen

bearbeitet von

Otto Pfleiderer,
Doktor und Professor der Theologie zu Berlin.

Sechste, verbesserte Auflage.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1898.

Preis M. 5.—, in Leinwand gebunden M. 6.—.

Verlag von **Georg Reimer** in Berlin.

Geschichte der Religionsphilosophie

von Spinoza bis auf die Gegenwart.

3. Auflage.

Von Prof. D. **O. Pfleiderer.**

Preis broch. M. 10.50, geb. M. 12.50.

Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage.

3. Auflage.

Von Prof. D. **O. Pfleiderer.**

Preis broch. M. 10.50, geb. M. 12.50.

Das Urchristenthum,

seine Schriften und Lehren im Zusammenhang beschrieben

von Prof. D. **O. Pfleiderer.**

Preis broch. M. 14.—, geb. M. 16.50.

Die Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie

für die Kirche der Gegenwart

von Prof. D. **O. Pfleiderer.**

Preis M. —.40.

Die Entwicklung der protestantischen Theologie seit Kant

von Prof. D. **O. Pfleiderer.**

Preis M. —.30.

Reformation und Revolution.

Rede zur Feier von Luther's Geburtstag

von Prof. D. **O. Pfleiderer.**

Preis M. —.40.

Grundriss

der christlichen

Glaubens- und Sittenlehre.

Grundriss

der christlichen

Glaubens- und Sittenlehre

als Compendium für Studirende

und als

Leitfaden für den Unterricht an höheren Schulen

bearbeitet von

Otto Pfleiderer,

Doktor und Professor der Theologie zu Berlin.

Sechste, verbesserte Auflage.

Berlin.

Druck und Verlag von Georg Reimer.

1898.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις, παιδεύουσα ἡμᾶς, ἵνα ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν παὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι.

Tit. 2, 11. 12.

Dem Andenken

Carl August von Hase's.

Vorwort zur 5. und 6. Auflage.

Seit dem Erscheinen der vorigen Auflage dieses Buches ist Carl August von Hase von uns geschieden, dem die erste Auflage als Festgabe zum 50jährigen Jubiläum seiner Jenenser Lehrthätigkeit gewidmet war. Damals (1880) stand er trotz seiner achtzig Jahre noch in voller Rüstigkeit unter uns und aus den Reden, mit denen er die Glückwünsche der Freunde beantwortete, sprach das freudige Bewusstsein, dass er den Idealen seiner Jugend treu geblieben und für ihre Verwirklichung in Kirche und Theologie die Kraft seines arbeitsreichen Lebens eingesetzt habe.

Mit ihm ist der letzte Zeuge und Vertreter jener klassischen Epoche dahingegangen, deren Ideale die Leitsterne seiner Jugend waren, jenes schönen Geistesfrühlings, wo die Theologie im innigen Bunde mit Wissenschaft und Dichtung stand und von dem hier neu erwachten Leben auch ihrerseits verjüngt und befruchtet ward. Im sicheren Bewusstsein ihres Rechtes auf vernünftiges Denken und freie Prüfung alles Ueberlieferten, hatte sie doch die dürren Steppen der Aufklärung hinter sich gelassen und mit liebevollem Verständniss sich in das geschichtliche Leben der Kirche vertieft. Weil sie nicht dem Buchstaben geknechtet war, sondern das Geistliche geistlich zu richten verstand, so war sie dessen gewiss, dass der Geist, der aus den

geschichtlichen Denkmalen der Kirche in mancherlei Zungen zu uns spricht, nicht ein fremder, sondern im Wesen derselbe Geist sei, dessen Stimme wir im eigenen Herzen vernehmen und dessen unvergängliche Wahrheit die anima naturaliter christiana bezeugt und verbürgt. Weil sie nicht in Worten bloss es bekannte, sondern ernsthaft von der Ueberzeugung durchdrungen war, dass es ein Gott sei, der in der Schöpfung, Erlösung und Vollendung der Menschheit sich offenbare, so wollte sie nichts Menschliches gering achten, sondern erkannte in allem Wahren und Schönen und Guten die Strahlen desselben göttlichen Lichtes, das, wie Johannes lehrt, jeden Menschen erleuchtet, und dessen volle Offenbarung in Christus nicht die Verneinung, sondern die Erfüllung alles dessen sein will, was aus der Wahrheit und also aus Gott ist. Daher glaubte diese Theologie nicht hinter den klösterlichen Mauern intellektueller Askese von allem Denken und Streben ihrer Zeit sich abschliessen zu sollen, sondern vertrauens- und verständnissvoll nahm sie Theil an allem redlichen Forschen der Wissenschaft, am freudigen Schaffen der Kunst, am tapferen Kämpfen für Recht, Freiheit und Vaterland. Und weil sie ihre Zeit verstand, ward sie auch von ihrer Zeit verstanden und geschätzt. Ebenbürtig standen die theologischen Fakultäten an der Seite ihrer Schwestern auf den Universitäten; vertrauensvoll hörte das evangelische deutsche Volk auf seine geistlichen Lehrer als die Verkündiger und Deuter der ewigen Ideale im Wechsel der Zeitlichkeit. Der Zwiespalt zwischen Glauben und Bildung schien versöhnt, Christenthum und Humanität, Freiheit und Frömmigkeit schienen sich die Hand zum ewigen Bunde zu reichen, und damit schien jenes Ideal geistiger Harmonie sich verwirklichen zu wollen, auf welches das Sehnen des deutschen Gemüths von jeher gerichtet war, dessen Realisirung die Reformation angestrebt, aber nicht vollbracht hatte, und dessen aufgehenden Tag an der Neige des alten Jahrhunderts ein Kant und Schiller, ein Herder und Schleiermacher hoffnungsfroh begrüsst hatten.

Das war nun freilich eine etwas verfrühte Hoffnung ge-

wesen. Die dunklen Larven, deren unheimliches Wühlen schon Schleiermachers Lebensabend getrübt und mit bangen Besorgnissen erfüllt hatte, sind verheerend über die Saaten jenes Geistesfrühlings hereingebrochen. Eine kurzsichtige Politik suchte sich des neuerwachten religiösen Lebens zu bemächtigen und es als Machtmittel im Dienste ihrer sehr weltlichen Interessen zu verwerthen. Männer wie Stahl und Hengstenberg, deren Denkweise mehr jüdisch als christlich und deren Kampfweise mehr römisch als deutsch war, wurden die Leiter der Bestrebungen, die darauf abzielten, die Kirche des 19. Jahrhunderts zum Standpunkt des 17. zurückzuführen, an die Stelle des Geistes der h. Schrift deren Buchstaben, und an die Stelle des Glaubensprinzips der Reformation die konfessionellen Symbole, diese Zwitterwesen von Katholischem und Protestantischem, zu setzen. Dass die wissenschaftliche Theologie in den geschichtlichen Glaubenszeugnissen der Kirche den zeitlichen Ausdruck wahrer religiöser Ideen anerkannte, sollte jetzt nicht mehr genügen: auf den Buchstaben der, ob auch noch so unverständlichen, scholastischen Lehr- und Bekenntnissformeln sollten die Theologen wieder verpflichtet werden. Dass die wissenschaftliche Theologie im neuen Testament die ursprünglichste und reinste Bezeugung des Geistes Christi unter der Mannigfaltigkeit der menschlichen Auffassungsweisen der Apostel und Evangelisten erkannte, sollte nicht mehr genügen: sie sollte an die unfehlbare Inspiration des ganzen Bibelbuches glauben und auf die kritische Unterscheidung zwischen Sinn und Bild, zwischen religiöser Heilserfahrung und dichterischer oder dogmatischer Einkleidung derselben gänzlich verzichten. Machte die Theologie hiergegen das Recht der Wissenschaft auf vernünftiges Denken geltend, so wurde ihr gesagt, dass die Wissenschaft selbst umkehren und sich dem Dogma der Kirche unterwerfen müsse, eine Forderung, die die protestantische Kirche dem Prinzip des römischen Syllabus unterworfen hätte.

Für die Wissenschaft war nun zwar diese Gefahr nicht gross. Sie ging ihren Weg ruhig weiter, mit dem guten Ge-

wissen, dass sie durch treue Erfüllung ihrer Berufsarbeit dem Gott der Wahrheit und der Kirche diene. Das Gefährliche dieser Reaktionsbestrebungen liegt vielmehr darin, dass zwischen der Kirche und dem wissenschaftlich gebildeten Bewusstsein des Zeitalters sich mehr und mehr eine Kluft bildete, welche die Verständigung zwischen beiden immer schwerer und damit der Kirche die sittliche Volkserziehung unmöglich macht. Man wird schwerlich fehlgehen, wenn man hierin eine der Hauptursachen der seit Mitte des Jahrhunderts immer wachsenden Entkirchlichung unseres Volkes erblickt. Und wenn wir neuestens Gesellschaften für Pflege ethischer Kultur ausserhalb der Kirche sich bilden und Männer von redlichem Sinn und gemeinnützigem Eifer sich daran betheiligen sehen, so mag man zwar den Werth und die Aussichten derartiger Bestrebungen sehr nieder anschlagen, aber das wird man schwerlich bestreiten können, dass schon die Thatsache einer solchen Vereinsbildung eine schwere Anklage gegen die Kirche enthält, die Anklage, dass sie ihrer Aufgabe der sittlichen Volkserziehung nicht mehr genüge. Das aber kann nur die Folge davon sein, dass sie seit dem Herrschendwerden der reaktionären Strömung es immer mehr verlernt hat, die Wahrheiten des Evangeliums in der Form zu lehren, in welcher sie für die Menschen der Gegenwart verständliche und wirksame sittliche Motive werden können. Gewiss beruht die heute so weit verbreitete Antipathie gegen jede religiöse Begründung des Sittlichen grossentheils auf oberflächlicher Verkennung der Bedeutung und Nothwendigkeit der Bildersprache für die Religion; aber dieser Fanatismus der geistigen Bilderstürmer ist eben auch heute wieder, ähnlich dem der Reformationszeit, der natürliche Rückschlag gegen die kirchliche Ueberschätzung und eigensinnige Betonung der bildlichen Vorstellungsformen der religiösen Ueberlieferung. Verbietet die Kirche grundsätzlich den Lehrern die noch unseren Vätern als selbstverständlich geltende Unterscheidung zwischen dem geistlichen religiös-sittlichen Gehalt und der sinnlich-bildlichen Form ihrer Ueberlieferung, so ists kein Wunder, wenn die Menschen

der Gegenwart nicht etwa die letztere um des ersteren willen glauben, sondern umgekehrt mit der ihnen unglaublich gewordenen Form auch den religiösen Gehalt verwerfen und sich eine von aller Religion losgelöste Moral zu entwerfen bemühen.

Uebrigens kann man solchen Radikalismus den Laien um so weniger verdenken, wenn man sieht, wie ähnliche Stimmungen auch unter den Theologen der jüngeren Generation aufkommen. Ich bin nun zwar allerdings der Meinung, dass man von Theologen billigerweise ein solches Verständniss der religiösen Psychologie und der kirchlichen Geschichte erwarten dürfte, das sie von blindem Anstürmen gegen die Symbolik der kirchlichen Bildersprache abhalten sollte. Wenn Ritschl'sche Theologen die gesammte kirchliche Theologie vor Ritschl für verfehlt und die Beschäftigung mit ihr für nutzlos erklären, so kann ich darin nur ein Zeichen theologischer Unbildung sehen, der es noch am elementarsten Verständniss für das Wesen und die Gesetze der Entwicklung des religiösen Bewusstseins fehlt. Dieses kurzangebundene Verwerfen der ganzen kirchlichen Lehre rächt sich aber auch an der jüngsten Schule, wie noch jedesmal in ähnlichen Fällen, dadurch, dass man hinter dem sittlich-religiösen Gehalt, den die Kirchenlehre in ihren freilich oft sehr unvollkommenen Formen doch immerhin birgt, merklich zurückbleibt und die Beseitigung von theoretischen Schwierigkeiten allzutheuer erkauft durch eine solche Verflachung der christlichen Wahrheit, von der eine heilsame erziehende Einwirkung auf unsere an sittlicher Erschlaffung und Verwirrung krankende Zeit schwerlich zu erwarten sein dürfte. Dass aber eine Lehrweise, die soweit von dem Gewissensernst der Reformation entfernt ist, gleichwohl sich für die wahre, ja für die alleinberechtigte Erbin der Reformation ausgiebt, das ist doch ein gar zu kühner Anspruch, der naturgemäss nichts anderes als die verschärfte Reaktion des Confessionalismus zur Folge haben kann, denn Unduldsamkeit von der einen ruft immer die von der anderen Seite hervor, und entschuldbarer ist sie immerhin noch bei den Vertretern der alten Autoritäten als bei denen einer jüngsten

Autorität. Würde es sich bei diesem circulus vitiosus nur um einen gelehrten Schulstreit für und wider das alte oder das neue Dogma handeln, so könnte man diesem geräuschvollen Turnier mit grosser Gemüthsruhe zuschauen. Leider aber steht dabei Grösseres auf dem Spiel als der Sieg dieser oder jener Schule und ihrer theologischen Autoritäten.

Während die Theologen mit einem Eifer, der des 16. und 17. Jahrhunderts würdig wäre, sich um dogmatische Formeln zanken, sehen wir ringsumher in der christlichen Welt die religiösen Ueberzeugungen und mit ihnen zugleich die sittlichen Gesinnungen, auf welchen die Gesittung der Völker ruht, in's Wanken und Fallen gerathen. Wo sonst frommer Glaube an einen göttlichen Willen und eine ewige Lebensbestimmung die selbstischen Begehrlichkeiten in Schranken gehalten, wo pietätvolle Verehrung heiliger Ideale und freudige Hingebung an gemeinsame dauernde Güter ein starkes Band des Gehorsams und der Liebe um die Herzen geschlungen hatte, da zersetzt sich jetzt die glaubens- und pietätslos werdende Gesellschaft in einen Haufen selbstischer Individuen, deren keines mehr sich als Organ eines höheren Willens innerlich im Gewissen gebunden fühlt, deren jedes zuerst und zuletzt nur an seinen eigenen Nutzen denkt und um seine besonderen Rechte d. h. aber zuletzt um die schrankenlose Befriedigung seiner unersättlichen Begehrlichkeit mit Allen im versteckten oder offenen Krieg liegt. In derartigen Denk- und Gefühlsweisen liegt noch viel mehr als in allen äusseren Nothständen der wahre Grund der sozialen Gefahren, vor deren Ernst Niemand mehr die Augen verschliessen kann. Darf denn die Kirche solchen schweren Gefahren, solcher wachsenden Desorganisation der sittlichen Gesellschaftsordnung gegenüber müssig dastehen, sich auf Klagen und Anklagen beschränken und ihre Kraft im Gezänke um Worte, Phrasen, Formeln vergeuden? Hat sie nicht von ihrem Herrn und Meister den Auftrag erhalten, das Salz der Erde und das Licht der Welt zu sein? Hat nicht der barmherzige Heiland, wie ihn selbst jammerte der verschmachteten und zerstreuten Herde

seines Volks, so auch seine Jünger zu Hirten bestellt, welche die Schafe und Lämmer weiden sollen? Will die Kirche ihrer göttlichen Aufgabe an der Menschheit unseres Zeitalters gewachsen bleiben, so muss sie sich ernsthafter wieder besinnen auf das Eine, was Noth ist: auf die Entbindung und Verwerthung der sittlichen Heils- und Heiligungskräfte, die im Wort Gottes, wie es Gesetz und Evangelium zumal ist, enthalten und ihr zur Verwaltung anvertraut sind. An die Stelle der selbstsüchtigen hierarchischen Machtkämpfe und der unfruchtbaren theologischen Parteikämpfe muss die stille und selbstlose Arbeit der erziehenden Weisheit und Liebe treten, die nicht schreit und ruft auf den Gassen, die das zerknickte Rohr nicht zerbricht und das glimmende Docht nicht auslöscht, die nicht blöde und matt wird, bis sie das Recht pflanzet auf Erden.

Zu dieser Arbeit der dienenden und erziehenden Liebe an der Menschheit die Diener der Kirche tüchtig zn machen, dass sie als Schriftgelehrte, zum Himmelreich gelehrt, den Haushaltern gleichen, die aus ihrem Schatze Neues und Altes hervortragen, und das Wort der Wahrheit recht zu theilen verstehen, das ist die Aufgabe der Theologie. Sie ist keineswegs blosse Schulgelehrsamkeit, für welche das Wissen Selbstzweck wäre, sondern auch ihr wissenschaftliches Forschen ist nur Mittel für ihren praktischen Endzweck. Dieses Mittel aber ist allerdings für die protestantische Kirche so wesentlich und unentbehrlich, dass man wohl sagen darf, die unverkümmerte Pflege der theologischen Arbeit und die gründliche theologische Bildung der Geistlichen ist heute mehr als je eine Lebensfrage für die protestantische Kirche. Denn sie steht und fällt mit der gewissenhaften Wahrheitsüberzeugung ihrer Glieder. Ueberzeugung aber entsteht nicht, wo eine blosse menschliche Ueberlieferung mit Unterdrückung der eigenen Vernunft angenommen werden soll. Sie entsteht nur da, wo die ewigen Heilsgedanken Gottes, deren Offenbarung die Heilsgeschichte bildet, sich dem persönlichen Geist, seinem Denken und Fühlen, so machtvoll aufdringen, dass er nicht umhin kann, sich in freiem Gehorsam ihnen gefangen

zu geben. Auf diesem „Erweis des Geistes und der Kraft“ ist die Kirche Christi von Anfang begründet, durch ihn nur wird sie auch ferner Bestand haben und ihre Aufgabe erfüllen können. Um aber den Geist und die Kraft des Evangeliums für die Menschen jedes Zeitalters zu erweisen, müssen die Diener der Kirche es verstehen, Geistliches geistlich zu richten, zwischen dem Geist und dem Buchstaben, zwischen dem himmlischen ewigen Schatz und den irdischen vergänglichen Gefässen desselben zu unterscheiden. Sie dazu zu befähigen, das ist die Aufgabe der theologischen Lehrer. In diesem Sinne haben die grossen Männer gewirkt, denen wir die Erneuerung der protestantischen Theologie zu Anfang dieses Jahrhunderts verdanken.

In ihre Fussstapfen zu treten, ihr Erbe zu wahren und zu mehren, ihre tiefsinnigen Gedanken so einfach und verständlich wie möglich darzustellen und zum Gemeingut der christlichen Welt zu machen, habe ich seit meinen Mannesjahren als meine Lebensaufgabe erfasst, der ich mit Gottes Hilfe bis an mein Ende treu zu bleiben gedenke. Dass auch dieses Buch sowie die Vorlesungen, denen es zu Grunde liegt, der Erfüllung dieser Aufgabe dienstbar und förderlich sein möchten, ist mein Wunsch und meine Hoffnung.

Gross-Lichterfelde, (Oktober 1893) Mai 1898.

O. Pfleiderer.

Inhalt.

A. Grundriss der christlichen Glaubenslehre.

Seite

Einleitung §§ 1—5 . 3

Erster Hauptheil: Grundlegung der Dogmatik (Prinzipienlehre).

Erster Abschitt: Das Materialprinzip der Dogmatik: § 6 . . . 7

Erstes Hauptstück: Die Religion als menschliche Frömmigkeit: §§ 6—12 . 7

Zweites Hauptstück: Die göttliche Offenbarung: §§ 13—18 . . 15

Drittes Hauptstück: Die objektiven Religionen: §§ 19—29 . . 23

Viertes Hauptstück: Das Christenthum: §§ 30—38 36

Zweiter Abschnitt: Das Formalprinzip der Dogmatik.

Erstes Hauptstück: Wort Gottes und heilige Schrift: §§ 39—48 49

Zweites Hauptstück: Dogma und Wissenschaft: §§ 49—56 . . 58

Zweiter Hauptheil: Spezielle Dogmatik.

Erste Unterabtheilung: Die Voraussetzungen des christlichen Heils.

Erster Abschnitt: Von Gott: § 57 70

Erstes Hauptstück: Wesen und Eigenschaften Gottes: §§ 58—73 71

Zweites Hauptstück: Die Dreieinigkeit Gottes: §§ 74—77 . . . 86

Zweiter Abschnitt: Von der Welt.

Erstes Hauptstück: Die Schöpfung: §§ 78—84 94

Zweites Hauptstück: Die Vorsehung: §§ 85—89 99

Anhang: Engel und Teufel: §§ 90—94 106

Dritter Abschnitt: Vom Menschen.

Erstes Hauptstück: Der Mensch als Geschöpf und Ebenbild Gottes: §§ 95—99 110

Zweites Hauptstück: Der Mensch im Zwiespalt mit Gott, die Sünde: §§ 100—109 116

Seite

Zweite Unterabtheilung: Das christliche Heil.

Erster Abschnitt: Vom Heilsgrund.

Erstes Hauptstück: Der göttliche Heilsgrund: Die Gnade: §§ 110 bis 116 . 129

Zweites Hauptstück: Der geschichtliche Heilsgrund: Jesus Christus: §§ 117—134 . 139

Zweiter Abschnitt: Von der Heilsvermittelung.

Erstes Hauptstück: Der heilige Geist: §§ 135—138 168

Zweites Hauptstück: Die Kirche Jesu Christi: §§ 139—160 . . 173

Dritter Abschnitt: Vom Heilszweck.

Erstes Hauptstück: Die Heilsaneignung: §§ 161—172 200

Zweites Hauptstück: Die Heilsvollendung: §§ 173—177 219

B. Grundriss der christlichen Sittenlehre.

Einleitung: §§ 1—5 . 229

Erster Theil: Christliche Individualethik (Lehre von der Vollkommenheit des Gotteskindes).

Erster Abschnitt: Die allgemein menschlichen Voraussetzungen der christlichen Sittlichkeit: §§ 6—19 . 235

Zweiter Abschnitt: Der christliche Tugendcharakter: §§ 20—31 . 251

Dritter Abschnitt: Die christliche Tugendübung in Erfüllung der allgemeinen Pflichten: §§ 32—45 . . 264

Zweiter Theil: Christliche Sozialethik (Lehre von der Vollkommenheit des Gottesreiches)

§ 46 . 278

Erster Abschnitt: Die Familie: §§ 47—60 279

Zweiter Abschnitt: Der Staat und die Gesellschaft: §§ 61 bis 77 . 291

Dritter Abschnitt: Die Kirche: §§ 78—95 311

A

Grundriss

der

christlichen Glaubenslehre.

Einleitung.

§ 1.

Begriff der Glaubenslehre.

Die christliche Glaubenslehre hat den Glauben der Christenheit, wie er in der biblischen und kirchlichen Theologie seinen geschichtlichen Ausdruck gefunden hat, nach seiner Bedeutung für die Gemeinde der Gegenwart und zum Zweck seiner lehrhaften Mittheilung innerhalb einer bestimmten Kirche, in systematisch geordnetem Zusammenhang darzustellen.

§ 2.

Die historische Aufgabe der Glaubenslehre.

Die Glaubenslehre ist zunächst eine positiv-historische Disziplin. Denn da der christliche Glaube ein Produkt der geschichtlichen Entstehung und Entwicklung der christlichen Gemeinde ist, so kann er nicht aus dem blossen Selbstbewusstsein des Einzelnen, weder aus der subjektiven Vernunft noch aus dem subjektiven frommen Gefühl dargestellt werden. Vielmehr entnimmt die Glaubenslehre ihren Stoff aus den geschichtlichen Quellen der christlichen Theologie, in welchen das christliche Bewusstsein die Summe seiner religiösen Erfahrungen und Ueberzeugungen in der jeweiligen Sprachweise der verschiedenen Zeitalter ausgedrückt und angesammelt hat.

So verwerflich der Subjectivismus wäre, der diese geschichtliche Sammlung religiöser Erfahrungen und Reflexionen ignoriren wollte, so ungeschichtlich verfährt auch der Positi-

vismus, der eine einzelne Lehrbildung, abgelöst von dem vorausgehenden und nachfolgenden Entwicklungsprozess der Kirche und Theologie, für die abschliessende Formulirung der christlichen Wahrheit halten wollte. Vielmehr hat die Glaubenslehre die ganze Geschichte der Dogmen von ihren biblischen Anfängen bis auf die Theologie der Gegenwart insoweit (aber auch nur insoweit) zu berücksichtigen, als das Verständniss der genetischen Entwicklung derselben die nothwendige Vorbedingung für die Erkenntniss ihrer heutigen Bedeutung bildet.

§ 3.

Die apologetisch-kritische Aufgabe der Glaubenslehre.

(Vgl. § 56.)

Die Glaubenslehre hat den überlieferten Lehrstoff der kirchlichen Dogmen nicht bloss historisch darzustellen, sondern auch apologetisch in's Licht zu stellen, d. h. nach seiner Bedeutung für die religiöse Ueberzeugung der heutigen evangelischen Christenheit. Aber Gegenstand der Apologie kann nur der religiöse, für die fromme Gesinnung der Gemeinde massgebende Gehalt der Dogmen sein, nicht auch die schulmässige Einkleidungsform ihrer Vorstellungen, welche, auf Grund des antiken Weltbildes und philosophischer Theorien der Vergangenheit gebildet, für die veränderte Denkweise der Gegenwart mehr zur Verhüllung als zum Ausdruck der religiösen Wahrheit des Christenthums dienen. Daher ist zur Erfüllung der apologetischen Aufgabe der Glaubenslehre erforderlich die kritische Unterscheidung zwischen der vergänglichen theoretischen Form und der bleibenden religiösen Idee der Dogmen.

Die hierbei massgebende Norm kann nicht in einem einzelnen geschichtlichen Datum bestehen, da bei einem solchen die religiöse Bedeutung immer erst in Frage steht; sondern sie kann nur liegen in dem Idealbegriff des Christenthums, sofern er zugleich der der Religion und Sittlichkeit ist. Da aber die religiös-sittliche Menschheitsidee immer nur in dem Masse, als sie in der geschichtlichen Erfahrung schon verwirklicht ist,

auch bestimmt erkennbar ist, so kann der massgebende Normalbegriff des Christenthums oder der Religion und Sittlichkeit in keinem Zeitalter vollkommen gegeben sein, sondern seine Vervollkommnung ist selbst auch die Aufgabe der fortschreitenden christlichen und allgemein menschlichen Erkenntniss.

§ 4.

Relativität der dogmatischen Aussagen.

Da das religiöse Gemeindebewusstsein jedes Zeitalters nur durch das Medium des religiösen Selbstbewusstseins der einzelnen Lehrer Gegenstand der Beschreibung werden kann, so tritt zu der zeitlichen Bedingtheit der jeweiligen Erkenntniss noch die individuelle hinzu. Denn obgleich die religiöse Ueberzeugung der Einzelnen sich nur im Zusammenhang mit dem religiösen Gemeinbewusstsein bildet, so wird doch bei ihrer lehrhaften Ausprägung die persönliche Eigenart und die wissenschaftliche Denkweise jedes Lehrers sich immer bemerklich machen. Vermöge dieser ihrer doppelten, zeitlichen und individuellen, Bedingtheit können dogmatische Sätze nie den Anspruch auf streng wissenschaftliche Allgemeingiltigkeit erheben.

Aber auch der Zweck der Glaubenslehre liegt nicht auf Seiten der Wissenschaft, sondern auf Seiten der kirchlichen Praxis: sie soll die Diener des Worts in den Stand setzen, die geschichtlich gegebene Lehrüberlieferung der Kirche in der richtigen, für die religiösen Bedürfnisse der gegenwärtigen Gemeinde fruchtbaren Weise zu behandeln und zu deuten. Dieser Zweck wird um so besser erreicht werden, je mehr der Glaubenslehrer sich von dogmatischer Exclusivität fernhält und einer Mannigfaltigkeit von Lehr-Formulirungen innerhalb des evangelischen Christenthums freien Spielraum offenlässt.

§ 5.

Eintheilung.

Vorausgeht als allgemeiner Theil die Grundlegung der Dogmatik oder die Prinzipienlehre, welche zuerst das Material-

prinzip der Glaubenslehre im Allgemeinen (Wesen der Religion) und im Besondern (evangelisches Christenthum) entwickelt und sodann das Formalprinzip durch Erörterung des Verhältnisses von heiliger Schrift und Wort Gottes und von Dogma und Wissenschaft feststellt.

Auf diese Grundlegung folgt als zweiter Haupttheil die spezielle Dogmatik, welche in der ersten Unterabtheilung die Voraussetzungen des christlichen Heils nach Seiten des Gottes-, Welt- und Selbstbewusstseins, in der zweiten Unterabtheilung sodann das christliche Heil selbst nach Grund, Mittel und Zweck entwickelt.

Erster Hauptteil.

Grundlegung der Dogmatik.
(Prinzipienlehre.)

Erster Abschnitt.

Das Materialprinzip der Dogmatik.

Erstes Hauptstück.

Die Religion als menschliche Frömmigkeit.

§ 6.

Biblischer Religionsbegriff.

Eine Begriffsbestimmung der Religion überhaupt flndet sich zwar in der heiligen Schrift nicht unmittelbar, wohl aber mittelbar theils in den Ausdrücken, welche das objektive Verhältniss Gottes zu Israel oder zu den Christen bezeichnen: Bund Gottes[1]), neutestamentlich vertieft zu: Liebesgemeinschaft und Lebenseinheit zwischen Vater und Sohn[2]), theils in den Beschreibungen der subjektiven Frömmigkeit im Allgemeinen oder von ihren einzelnen Seiten aus.

Der alttestamentliche Grundbegriff derselben ist: Furcht Gottes, der neutestamentliche: Glaube, als centraler Herzensakt der Hingabe an die Gnadenoffenbarung Gottes im Evangelium. Dazu beiderseits die besonderen Momente: Erkenntniss

[1]) Exod. 24. Levit. 26. Deut. 5, 2. Auch Matth. 26, 28.

[2]) Röm. 8, 15f. II. Cor. 13, 13. I. Joh. 1, 3, 4, 16. Joh. 14, 23, 17, 21ff.

Gottes oder Weisheit[1]); Liebe, Vertrauen, Freudigkeit zu Gott[2]); Dienst Gottes im kultischen und moralischen Sinn, letzteres auch: Wandeln vor, mit, nach Gott, im und nach dem Geist, Gebote halten[3]).

§ 7.

Kirchlicher Religionsbegriff.

Den Begriff der Religion suchten die alten Kirchenväter, soweit sie gelegentlich darauf zu sprechen kommen, aus der Etymologie des Worts zu entnehmen[4]).

Der mittelalterlichen Veräusserlichung der Religion gegenüber gingen zwar die Reformatoren in den Spuren der Mystik anf den inneren Mittelpunkt der wahren Religiosität im gottinnigen Gemüth zurück[5]). Aber in der kirchlichen Dogmatik blieben diese Winke unbeachtet und wurde die Religion auch fernerhin als eine Weise der Gottesverehrung definirt, also mit ihrer Erscheinung im Kultus identifizirt[6]). Unter dem Einfluss der *Wolff*'schen Philosophie trat dann die Gotteserkenntniss in der Definition der Religion hinzu und bald voran[7]).

[1]) Hos. 2, 20. Jes. 11, 2. 9. Jer. 31, 34. Prov. 1, 7. 2, 5f. Joh. 17, 3. Col. 3, 10. 2, 3.

[2]) Deut. 6, 5. Mc. 12, 30. Jes. 26, 3f. Ps. 118, 8. Ps. 37, 4. Hebr. 11, 1. 4, 16. I. Joh. 3, 21.

[3]) Exod. 12, 25ff. Jacob 1, 27. Röm. 7, 6, 8, 4. 12, 1. I. Joh. 2, 5. Besonders gehört hierher die εὐσέβεια der Pastoralbriefe.

[4]) *Lactantius*, instit. div. IV, 28: Hac conditione gignimur, ut generanti nos Deo justa et debita obsequia praebeamus, hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis obstricti Deo religati sumus; unde ipsa religio nomen accepit, non, ut Cicero interpretatus est, a relegendo. Diximus, nomen religionis a vinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi Deus religaverit et pietate constrinxerit, quia servire nos ei ut domino et obsequi ut patri necesse est. — Auch *Augustinus*, de vera religione 56, anders de civit. Dei X, 3.

[5]) *Luther:* Der wahre Glaube ein Leben in Gott, oder: eine Vermählung der Seele mit dem Worte Gottes oder Christo. — *Zwingli:* Fidem habere idem est ac Deum habere, Sich frei an Gott lassen und Gott in sich leben, walten, Alles sein lassen (Comment. III, 246. VI, 1. 341).

[6]) Ratio colendi Deum (*Quenst. Holl.*). Tiefer beim Begriff des Glaubens.

[7]) Seit *Buddeus:* modus cognoscendi et colendi Deum, später auch bloss: doctrina evangelii.

Diesem Dogmatismus gegenüber stellte der Pietismus die praktische Seite der Religion, sei es als Gefühl oder besonders als asketische Zucht, in Vordergrund, ohne aber ein klares Verhältniss zwischen diesem Praktischen und dem Theoretischen zu bestimmen.

§ 8.

Philosophische Religionsbegriffe.

Die wissenschaftliche Forschung über das Wesen der Religion begann erst mit der neueren Religionsphilosophie, welche dem dogmatischen Supranaturalismus wie dem Naturalismus der Aufklärung die prinzipielle Einsicht entgegenstellte, dass die Religion ihrem eigentlichen Wesen nach eine innere Thatsache des menschlichen Geistes und in dessen höherer Natur mit Nothwendigkeit begründet sei, dass daher auch ihre mannigfaltigen geschichtlichen Erscheinungen (Lehre, Kultus etc.) zwar aus dem Wesen und der Geschichte der Menschheit vernünftig zu begreifen, nicht aber für Produkte der Willkür oder des Zufalls zu halten seien. Hierin unter sich wesentlich einig, gingen übrigens die philosophischen Schulen so auseinander, dass je eine Seite der Religion einseitig hervorgehoben wurde.

Kant theilte mit der Aufklärung das formale Prinzip des autonomen Denkens und das materiale der autonomen Sittlichkeit. Mit dieser ist ihm die Religion wesentlich eines und nur formal von ihr verschieden durch die Betrachtung unserer (an sich in der praktischen Vernunft begründeten) Pflichten als göttlicher Gebote. — Aber *Kant* überwand zugleich die vulgäre Aufklärung durch seine tiefere Erfassung des Sittlichen, in welchem das Unbedingte (Göttliche) als Gesetz in's Bewusstsein tritt, das gegenüber dem radikalen Bösen sich nur durch eine Revolution der Gesinnung und endlosen Progressus des Tugendstrebens verwirklichen kann. Hier findet er die Anknüpfungspunkte nicht bloss für die Postulate der Unsterblichkeit und Gottes, sondern auch für die specifisch christlichen Lehren von Sünde und Erlösung und Christus, die er moralisch deutet. Dieser „moralische Vernunftglaube“ soll zwar kein theoretisches Wissen, aber doch berechtigt und nothwendig sein als

Regulativ unseres sittlichen Handelns unter dem Gesichtspunkt, als ob ein göttlicher Gesetzgeber, Regent und Richter wäre.

Schleiermacher, in den Spuren *Jacobi*'s, *Fichte*'s *und Spinoza*'s gehend und mit der Romantik verbündet, fand das Wesen der Religion weder im Wissen noch im Handeln noch in einer Verbindung beider, sondern in dem der Anschauung des Universums entsprechenden Gefühl des Unendlichen im Endlichen, später im Gefühl schlechthin oder im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl. Die religiösen Vorstellungen und Lehren gehören nicht unmittelbar zur Religion als solcher, sondern kommen erst äusserlich zu ihr hinzu in Folge der vergleichenden Reflexion auf die religiösen Gefühle und zum Zweck der Mittheilung derselben in der Gemeinschaft; auch die Gottesidee drückt nur den Beziehungspunkt oder das Woher des Abhängigkeitsgefühls aus. Ebensowenig soll im religiösen Gefühl unmittelbar ein sittliches Motiv liegen, sondern das sittliche Handeln geht neben den religiösen Gefühlen ohne inneren Zusammenhang nur begleitend nebenher.

Nach *Hegel* ist das Gefühl überhaupt und das Abhängigkeitsgefühl insbesondere zwar die erste, aber die niederste und ihrem Begriff unangemessenste Form der Religion, deren Wesen vielmehr darin besteht, dass der Geist aus seiner natürlichen Unmittelbarkeit und Gebundenheit sich zum Bewusstsein seines wahren Wesens oder seiner Freiheit in Gott erhebt. Diese Erhebung aber soll nach *Hegel* im dialektischen Fortschritt des Bewusstseins von Gefühl zur Vorstellung und Reflexion und zuletzt zum philosophischen Begriff bestehen. Die Religion hat daher denselben Inhalt wie die Philosophie, aber in niederer Bewusstseinsform, sie ist „die Wahrheit in der Form der Vorstellung, wie sie für Alle ist“, also ein wesentlich intellektuelles Verhalten, zu welchem das Praktische nur accidentiell (im Kultus) hinzukommt.

§ 9.

Neuere Theorien.

Unter den neueren Religionstheorien lassen sich zwei Hauptklassen unterscheiden: solche, welche die Religion nur als mensch-

liches Verhalten fassen, und solche, welche in ihr auch ein metaphysisches Verhältniss erkennen. Die ersteren zerfallen wieder in solche, welche das religiöse Verhalten überwiegend als natürlich eudämonistisches, und solche, welche es überwiegend als ethisches verstehen.

Nach *Feuerbach* entspringt die Religion aus dem Egoismus des menschlichen Herzens, welches sich über seine natürliche Ohnmacht mittelst der Phantasie erhebt, indem es sein Ideal der Glückseligkeit in der Gottheit und dem Himmel vergegenständlicht; als Verhalten des Menschen zu seinen selbstgeschaffenen „Wunschwesen" ist die Religion eine natürliche Illusion, welcher weder Wahrheit noch Werth zukommt.

Nach *A. Lange* sind die religiösen Objekte zwar ebenfalls Gebilde der idealen Dichtung, welchen keine Wahrheit zukommt, aber sie sind von praktischem Werth, weil sie den Menschen ästhetisch und ethisch über die gemeine Wirklichkeit erheben.

Nach *Ritschl, Kaftan* und *Bender* entspringt die Religion aus dem Selbstbehauptungstrieb des Menschen gegenüber dem Widerstand der Welt; ihr Mittelpunkt ist das Verhältniss des Menschen nicht zu Gott, sondern zur Welt, ihr Endzweck die Befriedigung des menschlichen Strebens nach Glück oder nach Selbstbehauptung und Weltbeherrschung. Die Gottesidee ist die zu diesem Zwecke dienende Hilfsvorstellung, deren Recht auf ihrer praktischen Zweckmässigkeit beruht, wenngleich Substanzialität und Kausalität nicht von ihr auszusagen ist.

Nach *Herrmann* und *Lipsius* beruht die Religion nicht sowohl auf dem allgemeinen Glückseligkeitstrieb, als vielmehr auf dem praktischen Bedürfniss, die sittliche Persönlichkeit und ihren unbedingt werthvollen Zweck gegen den Naturmechanismus zu behaupten mittelst einer ethisch-teleologischen Weltanschauung. Aber während diese praktische Weltbeurtheilung nach *Herrmann* in keiner Beziehung zur theoretischen Welterklärung steht und sich mit der materialistischen Theorie so gut wie mit der idealistischen verträgt, fordert dagegen *Lipsius* die Konstruktion einer einheitlichen religiösen Weltanschauung, in welcher auch die Mystik einer realen Gottesgemeinschaft Raum finden soll,

auf dem Grunde der praktischen Nöthigungen unserer sittlichen Persönlichkeit.

Nach *Biedermann* ist die Religion subjektiv der einheitliche in der Wechselwirkung von Gefühl, Vorstellen und Wollen sich vollziehende Akt der persönlichen Erhebung des menschlichen Ich aus der Weltschranke seines natürlichen Lebens zu einer inkommensurabel darüber erhabenen Macht, um von ihr Befreiung zu erlangen; aber diese subjektive Erhebung des menschlichen Ich hat das Sein Gottes als des absoluten Geistes und seine Selbstbeziehung auf das Ich des Menschen zu ihrer objektiv realen Voraussetzung und zu ihrem letzten bewirkenden Grund.

Alex. Schweizer und *Dorner* beschreiben mit Schleiermacher die Religion als schlechthiniges Abhängigkeitsbewusstsein, in welchem wir einer Wirkung Gottes innewerden, welche aber unsere sittliche Freiheit nicht aufhebt, sondern begründet.

Hase findet ähnlich wie Spinoza, Leibnitz und Fichte, das Wesen der Religion in der Liebe des Menschen zu Gott, welche die Lösung des Widerspruchs unserer relativen Freiheit und Abhängigkeit enthält und in dem Streben nach Verähnlichung mit Gott das Unendliche in uns als Vollkommenheit und Seligkeit in nie endender Annäherung verwirklicht.

§ 10.

Resultat: Das Wesen der Religion.

Die Religion ist diejenige praktische Lebensbeziehung des Menschen zu der weltbeherrschenden Macht oder zu Gott, welche beruht auf dem unwillkürlichen und gottgewirkten Gefühl der Lebensgebundenheit an Gott, und durch freiwillige Hingabe an ihn sich erhebt zur Lebensgemeinschaft mit Gott und damit zur gottähnlichen Stellung zur Welt.

Ihrer Form nach ist die Religion zwar die Bethätigung des ganzen persönlichen Geistes in Vorstellung, Gefühl und Willen, welche Funktionen immer in Wechselwirkung mit einander stehen, aber das Dominirende ist bei religiösen Akten oder Zu-

ständen die praktische (emotionale) Seite des Geistes, die Religion also wesentlich Herzenssache.

Ihren Inhalt hat die Religion zunächst im Verhältniss des Menschen zu Gott und nur mittelbar auch im Verhältniss desselben zur Welt. Im Verhältniss zu Gott sind aber die zwei Seiten oder Stufen zu unterscheiden: 1) den Ausgangspunkt des religiösen Aktes bildet das unmittelbar empfundene Gefühl der Abhängigkeit von der unbedingt überlegenen Macht und der Gebundenheit an den unbedingt verpflichtenden Willen der Gottheit; 2) in der freiwilligen Hingebung an diesen weltbeherrschenden Willen erhebt sich der Mensch zur Gemeinschaft mit ihm und findet in diesem Bund seine gottähnliche Freiheit und Würde gegenüber der Welt. Auf der Unwillkürlichkeit der ersteren Seite beruht die Nöthigung zur Eingehung irgend eines religiösen Verhältnisses und die Allgemeinheit der religiösen Erscheinungen; auf der Freiheit der letzteren Seite beruht die Verschiedenheit in Vollzug und Ergebniss des religiösen Prozesses.

Der Grund der Religion liegt in der Gottverwandtschaft unserer menschlichen Natur, oder in der uns anerschaffenen gottähnlichen Vernunftanlage, welche uns befähigt und antreibt, in den Erscheinungen der natürlichen und sittlichen Welt das Walten einer uns sowohl bindenden als befreienden geistigen oder Willensmacht anzuerkennen und zu ihr in ein persönliches Verhältniss zu treten. (Röm. 1, 19f.)

Anlass zur Entwickelung und Bethätigung der religiösen Anlage kann jedwedes Erlebniss werden, sei es Lebenshemmung oder Lebensförderung, sei es auf natürlichem oder sittlichem oder ästhetischem oder sogar intellektuellem Gebiet. Das Hilfsbedürfniss in Noth ist wohl eine der häufigsten, aber nicht die alleinige Veranlassung zur Auslösung des religiösen Triebes.

Zweck der Religion ist immer der doppelte: Anerkennung der Verpflichtung gegen Gott in Hingabe des eigenen Willens an ihn und Gewinnung der eigenen Lebensvollendung in Gemeinschaft mit ihm. (Mc. 8, 35.) Die Erstrebung bloss der letzteren ohne die erstere wäre eine unfromme Erniedrigung Gottes zum

Mittel der menschlichen Eigenzwecke, also Aberglaube und Selbstvergötterung. Der erreichte Zweck des religiösen Aktes erweist sich in den beglückenden Gefühlen des Vertrauens und der Liebe (Dankbarkeit, Anbetung) zu Gott, wodurch das anfängliche Gefühl der beugenden Furcht Gottes zur erhebenden Ehrfurcht und Pietät wird.

§ 11.
Religion und Sittlichkeit.

Sofern die Sittlichkeit es mit dem Handeln auf die Welt zu thun hat, dessen Zwecke im Einzelnen durch die Lebensbedingungen der menschlichen Gesellschaft bestimmt sind, so ist sie in der Regelung der besonderen Pflichtverhältnisse nicht von religiöser Autorität abhängig.

Aber die sittliche Gesinnung als Ganzes beruht auf der Religion, da das Bewusstsein gegenseitiger Verpflichtung der Glieder der Gesellschaft seinen tiefsten und sichersten Grund nur hat in dem gemeinsamen Bewusstsein Aller von ihrer Gebundenheit an den die sittliche Gemeinschaft ordnenden Willen Gottes.

Religion und Sittlichkeit sind daher auf gegenseitige Ergänzung und Wechselwirkung angewiesen. Wie Religion ohne Sittlichkeit zum pseudoreligiösen Aberglauben und Fanatismus wird, so Sittlichkeit ohne Religion zum pseudomoralischen Naturalismus oder abstrakten Formalismus. Die Religion hat sich als Motiv echter Sittlichkeit zu bewähren, die Sittlichkeit aber erhält von der Religion nicht bloss das tiefste Motiv des Pflichtbewusstseins, sondern auch das die freudige Pflichterfüllung ermöglichende Vertrauen auf den Sieg des Guten in der Welt und auf die persönliche Beseligung in der Hingabe an Gottes weltregierenden Willen.

§ 12.
Religion und Wissenschaft.

Religion und Wissenschaft sind insofern unabhängig von einander, als die Religion es nicht mit dem Wissen von den einzelnen Objekten in der Welt zu thun hat, sondern mit der praktischen Wahrheit des Verhältnisses des Menschen zu Gott.

Indem dieses Verhältniss sich dem Bewusstsein unter Bildern darstellt, die der endlichen Welt entlehnt sind, entsteht die unbewusste Symbolik der religiösen Bildersprache, welche mit der logischen Wahrheit des weltlichen Wissens in Collision kommt, die zum feindlichen Gegensatz von Religion und Wissenschaft führen kann.

Dieser Gegensatz ist nicht dadurch zu lösen, dass der Wissenschaft ihr Recht auf vernünftiges Begreifen alles Geschehens in Natur und Geschichte durch religiöse Autorität beschränkt wird.

Wohl aber hat die Wissenschaft sich zu besinnen, dass die Möglichkeit des Erkennens überhaupt beruht auf dem — implicite religiösen — Postulat der Vernünftigkeit der Weltordnung und dass alle Erkenntniss des Mannigfaltigen ihren Abschluss nur finden kann in der höchsten Synthese der Gottesidee, deren Wahrheit die Religion symbolisch anticipirt.

Darum haben Religion und Wissenschaft nicht bloss ihre Selbständigkeit zu wahren, sondern sich in fruchtbarer Wechselwirkung gegenseitig zu ergänzen.

Zweites Hauptstück.

Die göttliche Offenbarung.

§ 13.

Biblische Offenbarungslehre.

In der heiligen Schrift erscheint die Offenbarung Gottes theils als eine äussere, sei es durch sichtbare Erscheinung Gottes oder anderer höherer Wesen, sei es durch Kundgebung der göttlichen Macht in ausserordentlichen Wirkungen in der Sinnenwelt („Wunder, Kraftthaten, Zeichen"). Theils erscheint sie als eine innere: ein von Gott im Bewusstsein des Menschen bewirktes Vernehmen göttlicher Aufschlüsse und Erfahren göttlicher Kraft, sei es im Zustand der Bewusstlosigkeit des subjektiven Geistes (Traum, Verzückung) oder seines wachen und klaren Bewusstseins; in letzterem Falle die göttliche Wirkung

unmittelbar eins mit der theoretischen und praktischen menschlichen Selbstthätigkeit (göttliche Inspiration mit menschlicher Erkenntniss, göttliche Gnadenwirkung mit menschlicher Freiheit).

Wie schon im Alten Testament das prophetische Bewusstsein die frühere ekstatisch-visionäre Form mehr und mehr abstreift und zur blossen rednerischen Einkleidungsform der Darstellung begeisterter Intuition und erhabener religiös-sittlicher Ueberzeugung gebraucht: so ist dann vollends im Neuen Testament die göttliche Offenbarung verinnerlicht zum stetigen persönlichen Besitz des göttlichen Geistes, der im Bewusstsein Jesu und seiner Gemeinde als das Prinzip der wahren Religion und Sittlichkeit wirkt.

Der Inhalt der Offenbarung ist der göttliche Wille als bestimmender Grund des religiösen Verhältnisses und der sittlichen Lebensaufgabe des Menschen (des Gottesvolks) auf der jeweiligen Stufe seiner geschichtlichen Entwicklung.

§ 14.

Kirchlicher Offenbarungsbegriff.

Solange in der alten Kirche die Produktivität des christlichen Gemeingeistes noch selbstthätig fortwirkte und eine äussere Autorität noch nicht förmlich fixirt war, wusste die Kirche die Offenbarung des göttlichen Geistes noch als unmittelbar gegenwärtige und stetig fortschreitende (sich vervollkommnende) Entwickelung ihrer geschichtlichen Anfänge[1]) und Erfüllung aller menschlichen Anlage[2]).

Als aber im Mittelalter an die Stelle des produktiven altchristlichen Geistes die stabile kirchliche Autorität und die reproduktive Schultheologie trat, verengte sich auch der Offen-

1) *Tertull.* de virg. vel. 1: Primo fuit (religio) in rudimentis, natura Deum metuens, dehinc per legem et prophetas promovit in infantiam: dehinc per evangelium efferbuit in juventutem: nunc per paracletum componitur in maturitatem. Quae est ergo paracleti administratio nisi haec, quod disciplina dirigitur, scripturae revelantur, intellectus reformatur, ad meliora proficitur?

2) *Justin* apol. I, 46: τοῦ λόγου πᾶν μετέσχε γένος ἀνθρώπων καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες χριστιανοί εἰσιν, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν.

barungsbegriff auf den Inhalt von Schrift und Tradition und gestaltete sich das Verhältniss dieser positivistisch erstarrten Offenbarung zur menschlichen Vernunft immer spröder und ausschliesslicher bis zur völligen Entzweiung.

Die protestantische Dogmatik hat die specielle geschichtliche Offenbarung identifizirt mit der Inspiration der heiligen Schrift, ohne übrigens eine allgemeine (natürliche) Offenbarung zu leugnen. (s. § 17.)

§ 15.

Neuere Theorien.

Der absolute Supranaturalismus der orthodoxen Dogmatik, nach welchem die positive Offenbarung zu der durch die Sünde verdorbenen menschlichen Vernunft im Gegensatz steht, wurde unter den Einflüssen der *Wolff*'schen Philosophie zum relativen Supranaturalismus abgeschwächt, nach welchem die Offenbarung zwar über, aber nicht wider die Vernunft sein soll.

Dieser relative Supranaturalismus ging theils über in den relativen Rationalismus der *Kant*'schen Schule, nach welchem die Offenbarung inhaltlich mit der Vernunft identisch, formal aber verschieden und zeitlich vorausgehend sein soll, theils in den absoluten Rationalismus (Deismus, Naturalismus), nach welchem die Offenbarung ein blosses Produkt der menschlichen Vernunft und Einbildung ohne objektive Wahrheit sein soll. (*Reimarus* u. A.)

Ueber diesen Gegensatz, der zur gemeinsamen Voraussetzung den äusserlich positivistischen Offenbarungsbegriff hatte, führte nach *Lessing*'s Vorgang *Schleiermacher* die Theologie hinaus, indem er mit der Religiou auch die Offenbarung als ursprüngliche Erscheinung eines eigenthümlichen religiösen Lebens verstand, welches weder aus äusserer Ueberlieferung noch aus Erfindung und Reflexion, sondern aus einer göttlichen Mittheilung stamme, die nur nicht bloss als lehrhafte Einwirkung auf den Menschen als erkennendes Wesen gefasst werden dürfe, sondern als eine die ganze persönliche Existenz bestimmende (geniale) Begabung, deren Erscheinung mit den höheren

Zuständen der dichterischen und heroischen Begeisterung analog zu denken sei. Da übrigens absolut ursprünglich nur die Offenbarung Gottes im Ganzen der Welt sei, so könne der Begriff der Offenbarung auf Einzelnes immer nur in dem relativen Sinn Anwendung finden, dass die Ursprünglichkeit einer Erscheinung zugleich doch auch eine Entwicklung der allgemeinen, in der menschlichen Gattung angelegten Kraft sei.

Nach *Hegel* ist die Religion Erzeugniss der göttlichen Offenbarung, die aber mit der wahren Vernunft nicht im Gegensatz steht. Es ist das Wesen Gottes als Geist, sich zu offenbaren für den Geist; die Geschichte der Religion ist die Geschichte des Offenbarwerdens des göttlichen Geistes im menschlichen Bewusstsein; insbesondere ist die christliche Religion die geoffenbarte im höchsten Sinne, weil sie zu ihrem Inhalt hat das Offenbargewordensein Gottes als des Geistes und der Liebe im Bewusstsein der Menschheit.

Nach *Biedermann* ist die Offenbarung die den metaphysischen Grund der subjektiven Religion bildende Selbstmittheilung Gottes an und in den Menschen, an welcher die drei Momente zu unterscheiden sind: Gott offenbart sich dem Menschengeist 1) als sein unendlicher Grund im Vernunfttrieb, 2) als seine unendliche Norm im Gewissen, und 3) als seine unendliche Kraft in der Erhebung zur religiösen Wahrheit, Seligkeit und realen Freiheit. Diese innergeistige Offenbarung ist die einzig wirkliche, die Vorstellung äusserer supranaturaler Offenbarungsereignisse beruht auf der Identificirung des göttlichen Offenbarungsmoments mit seiner menschlichen Vermittelung.

Rothe und *Dorner* wollen an der Offenbarung die innere Seite der Inspiration von der äusseren der Manifestation unterscheiden; jene bestehe in einer Einwirkung Gottes auf den ganzen theoretischen und praktischen Geist des Menschen, dessen Selbstthätigkeit dadurch nicht aufgehoben, sondern gesteigert werde; diese in einer Bewirkung ausserordentlicher Naturereignisse als Zeichen zur Weckung der Aufmerksamkeit und des Glaubens.

Die *Ritschl*'sche Theologie versteht unter Offenbarung das

Werthurtheil der Gemeinde, welche in gewissen geschichtlichen Persönlichkeiten eine, ihrer objektiven Beschaffenheit nach für uns nicht erkennbare, Kundgebung Gottes anerkenne, verwirft aber die Annahme einer inneren Offenbarung Gottes im menschlichen Geist als falsche Mystik und Schwarmgeisterei. Dagegen ist nach *Lipsius* der Offenbarungsbegriff nur richtig zu verstehen unter Anerkennung der Wechselbeziehung zwischen äusserer (geschichtlicher) und innerer (mystischer) Offenbarung, indem jene als ursprüngliche Grundthatsache die objektive Norm, diese die subjektive Vergewisserung der religiösen Wahrheit für den Glauben der Gemeindeglieder bildet.

§ 16.

Resultat: Wesen der Offenbarung.

Offenbarung ist jedes ursprüngliche Innewerden und Ergriffenwerden von einer übersinnlichen Wahrheit, welche, weil nicht aus äusserer Mittheilung noch aus willkürlicher Reflexion sondern aus dem unbewussten und ungetheilten (transcendentalen) Grund der Seele stammend, als eine durch menschliche Seelenthätigkeit vermittelte Mittheilung Gottes empfangen wird.

Die psychologische Form des Offenbarungsbewusstseins ist die hingebende Empfänglichkeit, in welcher Passivität und Aktivität untrennbar verbunden sind, indem das von der Wahrheit unwillkürlich ergriffene Ich sich mit persönlichem Denken und Wollen ihr zum Organ hingibt; analog der künstlerischen und heroischen Begeisterung, und bei beharrlichem Zustand der ganzen religiösen Persönlichkeit als „Genialität“ auf dem höchsten centralen Lebensgebiet sich erweisend.

Inhalt der religiösen Offenbarung ist eine neue Anschauung vom göttlichen Willen und von der menschlichen Lebensbestimmung, in welcher ewige und allgemeingiltige Wahrheit in individuell und geschichtlich bedingter Form der Auffassung und Darstellung sich ausprägt.

Die Geschichtlichkeit der Offenbarung besteht theils darin, dass sie durch die vorhergehende Entwicklung des reli-

giös-sittlichen Lebens eines Gemeinschaftskreises vorbereitet ist; theils darin, dass sie im Geiste ihres persönlichen Trägers unter dem Eindruck gegenwärtiger Geschichtsthatsachen empfangen und in der hierdurch bestimmten Form seiner individuellen Berufsaufgabe den Andern mitgetheilt wird; theils endlich darin, dass sie in das geschichtliche Leben einer Gemeinschaft als stetig bestimmende Macht eingeht und in und mit demselben sich weiter entwickelt.

Hängt mit dieser geschichtlichen Bedingtheit jeder Offenbarungserscheinung die Relativität und Perfektibilität ihrer Form zusammen, so beruht hingegen ihr allgemeingiltiger und bleibender Wahrheitsgehalt darauf, dass sie eine normale Entwicklungsform der religiösen Anlage der Menschheit zum typischen Ausdruck bringt. Vermöge dieses innerlichen kausalteleologischen Zusammenhangs der geschichtlichen Offenbarung mit der natürlichen oder mit der gottverwandten Anlage der menschlichen Natur findet die Mittheilung der ersteren einen Anknüpfungspunkt in der Empfänglichkeit der Hörer und kann von diesen in gläubiger Aneignung so reproducirt (nacherlebt) werden, dass ihre Wahrheit sich unmittelbar in der inneren Selbsterfahrung eines Jeden bezeugt („Zeugniss des heiligen Geistes").

§ 17.

Eintheilung der Offenbarung.

Die Dogmatik pflegt zu unterscheiden zwischen allgemeiner oder natürlicher und besonderer oder übernatürlicher Offenbarung. Unter ersterer versteht sie die Kundmachung Gottes durch das natürliche Licht der Vernunft und durch die Werke der Schöpfung; bei der zweiten unterscheidet sie wieder die unmittelbare Offenbarung, welche in der Inspiration der Propheten und Apostel bestand, und die mittelbare, welche für uns in der heiligen Schrift besteht.

Aber sofern die allgemeine Offenbarung in der gottentstammten und gottähnlichen Anlage unserer Natur besteht und sich auch auf ausserbiblischem Gebiet in geschichtlichen Religions-

formen entwickelt, welchen wenigstens relative Wahrheitskeime zukommen, so kann diese allgemeine Offenbarung nicht eine bloss natürliche ohne alle göttliche Einwirkung sein. Und sofern die biblische Religion eine der menschlichen Naturanlage entsprechende und in geschichtlichem Zusammenhang gewordene Entwicklungsform ist, so kann sie nicht eine bloss übernatürliche ohne alle menschliche Bedingtheit sein. Es wird also die Unterscheidung des Uebernatürlichen und Natürlichen nicht sowohl auf zwei Klassen von Offenbarung, als vielmehr auf zwei Seiten oder Momente jeder Offenbarung zu beziehen sein: Sie ist übernatürlich, sofern sie ihren Grund hat nicht in der Subjektivität des menschlichen Geistes für sich allein, sondern in dem ihm innewirkenden göttlichen Geist, und sofern sie zu ihrem Zweck hat die Erhebung des Menschen über seine ungöttliche Naturbestimmtheit zur gottinnigen Lebensbestimmung. Sie ist aber auch natürlich, sofern sie die Actualisirung der das Wesen des Menschen bildenden potentiellen Gottebenbildlichkeit oder Gotteskindschaft ist, und sofern diese Wesensverwirklichung sich überall nur vollzieht vermittelst der konstitutiven Funktionen und Gesetze des menschlichen Seelenlebens, zu welchem die Bedingtheit des Einzellebens durch die umgebende Welt und geschichtliche Gesellschaft mitgehört.

Die zweite Unterscheidung aber ist insofern eine fliessende und graduelle, als doch auch die ursprünglichen Offenbarungen immer irgendwie geschichtlich und psychologisch vermittelt sind, und hinwiederum auch die durch Ueberlieferung mitgetheilte Offenbarung in der Aneignung der Gläubigen auf eine unmittelbare und individuelle Weise nacherlebt wird. Der Unterschied zwischen unmittelbar und mittelbar reducirt sich also auf den Gradunterschied von überwiegend originaler Produktion und überwiegend nachbildender (receptiver) Reproduktion.

Uebrigens kann der Begriff „mittelbare Offenbarung" auch in dem weiteren Sinn verstanden werden, dass darunter alle die Erscheinungen des Natur- und Geschichtslebens fallen, welche als Mittel dienen zur Hervorbringung der unmittelbaren innergeistigen Offenbarung.

§ 18.

Beweis der Offenbarung.

Der Beweis der Offenbarung liegt in ihrer Wirkung, sowohl der unmittelbaren als der mittelbaren.

Die unmittelbare oder innergeistige Wirkung der Offenbarung besteht in der Erhebung der ganzen Persönlichkeit über die natürliche sinnliche Gebundenheit zur wahren Geisteskraft: näher: in Erleuchtung der Erkenntniss zur Erfassung der religiös-sittlichen Wahrheit oder zur Weisheit, in Erweckung des Willens zur praktischen Hingabe an die erkannte Wahrheit oder zur Kraft sittlicher Freiheit, und in Beseligung des Gefühls zum Frieden und zur Freude in Gott.

Die mittelbare oder äussere Wirkung der ausserordentlichen geschichtlichen Offenbarungserscheinungen besteht darin, dass die Mittheilung ihres ursprünglichen Trägers an Andere einem allgemeinen Geistesdrang die gesuchte und geahnte Erfüllung bringt und daher in weiterem Kreise gleichartige religiöse Erfahrung hervorruft und grundlegend wird für Bildung (bezw. Erneuerung und Umbildung) eines stetigen religiösen Gemeinschaftslebens, innerhalb dessen die ursprünglich besondere Offenbarung wieder zum allgemeinen religiösen Prinzip für die Frömmigkeit der Einzelnen wird.

Aus dem wunderbaren Eindruck der religiösen Offenbarung überhaupt und der bahnbrechenden Persönlichkeiten und Thatsachen der religiösen Geschichte insbesondere entsteht der Glaube an äussere Wundergeschichten und Weissagungserfüllung, der sonach immer ein „Zeichen“ ist vom Auftreten ausserordentlicher bewegender Kräfte in einem religiösen Kreise und insofern auch als Beweis für das Gegebensein einer Offenbarung innerhalb dieses Kreises gelten kann. Nur ist bei dem vielfachen Vorkommen dieses Glaubens in der Religionsgeschichte daraus noch kein eigentlicher Beweis für den singulären oder absoluten Offenbarungscharakter einer bestimmten Religion zu entnehmen.

Drittes Hauptstück.

Die objektiven Religionen.

§ 19.

Prinzip und Erscheinung der objektiven Religionen.

Die religiöse Anlage der Menschheit verwirklicht sich geschichtlich in den objektiven d. h. einem bestimmten Gemeinschaftskreis eigenthümlichen Religionen.

Das eigenthümliche Prinzip einer objektiven Religion besteht in der Grundbestimmtheit des religiösen Selbstbewusstseins einer Gemeinschaft oder in der für ihre ganze Weltanschauung und Lebensgestaltung massgebenden Art, wie sie ihr Verhältniss zu Gott erfasst und verwirklicht.

Zur äusseren Erscheinung kommt dieses Prinzip sowohl in dem Inbegriff der religiösen Vorstellungen über Gott und Welt, Vergangenheit und Zukunft (heilige Lehre), als in der Weise der gottesdienstlichen Handlungen (Kultus), als auch in der Ordnung des gesellschaftlichen, kultischen und sittlichen Gesammtlebens (Verfassung und Sitte).

§ 20.

Anfänge der Religion.

Ueber die urgeschichtlichen Anfänge der Religion haben wir, da die Mythen der verschiedenen Völker nicht mit Geschichte zu verwechseln sind, kein sicheres Wissen, sondern nur Hypothesen, die sich theils auf die Kenntniss der noch bestehenden Religionen der „wilden" Völker, theils auf Schlüsse aus den alterthümlichen Resten der geschichtlichen Religionen stützen. Es sind hauptsächlich folgende:

1) Nach der supranaturalistischen Hypothese begann die Religion mit einem aus positiver Uroffenbarung herstammenden reinen, aber unbestimmten kindlichen Monotheismus, der durch die Völkertheilung wieder verloren ging und sich in Vielgötterei zersplitterte.

2) Nach der rationalistischen Hypothese ist die Urreligion identisch mit der wahren, dem Menschen angeborenen Vernunftreligion, die aber überall mehr oder weniger durch die Zuthaten priesterlichen Aberglaubens verunreinigt wurde.

3) Nach der evolutionistischen Hypothese ist dem Menschen nur die Anlage zur Religion angeboren, die sich überall nur allmälig und mit der Cultur zusammen entwickelt hat; wobei die primitive Form dieser aufsteigenden Entwicklung wieder verschieden gedacht wird:

a) als Naturismus d. h. Verehrung personificirter Naturerscheinungen überirdischer und irdischer Art;

b) als Ahnenverehrung d. h. Verehrung der zu Göttern erhobenen Seelen einzelner verstorbener Menschen;

c) als Animismus und Totemismus d. h. Glaube an Geister der verschiedensten Art, sowohl menschlicher als aussermenschlicher, sowohl körperloser als in Dingen verkörperter. Unter diesen verschiedenen Geistern werden diejenigen, von denen eine Sippe abzustammen glaubt, zu ihren besonderen Verehrungsobjecten oder Stammgöttern.

Während das Verhältniss von Natur- und Ahnengeistern oder -göttern noch strittig ist, herrscht darüber weitgehende Uebereinstimmung, dass die Religion überall mit engbegrenzten Stamm- und Gaukulten begonnen habe, wobei das Verhältniss der Verehrer zu ihrer Gottheit als Blutsverwandtschaft vorgestellt und durch heilige Mahlzeiten gefeiert wurde.

§ 21.

Entwicklungsstufen der Religion.

Die Religion hat sich überall entwickelt Hand in Hand mit der geschichtlichen Bildung der menschlichen Gesellschaft.

Auf der ersten Stufe ist sie noch beschränkt auf den einzelnen Stamm, der in seiner besonderen Gottheit den Erzeuger und Erhalter seines natürlichen Lebens sieht und sich gegen andere Stämme ebenso kultisch wie social abschliesst: naturalistische (patriarchalische) Stammreligion.

Mit dem Uebergang der Stämme aus dem Naturstand in den Culturstand staatlich geordneter Völker entsteht (2.) die

ethisirte Volksreligion, die in der nationalen Gottheit den König nnd Schutzherrn des rechtlich geordneten Volksganzen verehrt und ihm die Sondergötter der Stämme als Vasallen unterordnet. Das religiöse Verhältniss wird aus einem physischen zu einem rechtlich-politischen; in der Gottesidee treten sittliche Züge zu den naturalistischen hinzu und mit ihnen in Kampf; ebenso tritt die Monarchie des obersten Volksgottes in Kampf mit der Aristokratie der Stammgötter, woraus meistens der Compromiss des polytheistischen Systems hervorgeht, doch so, dass mit der politischen Centralisation auch die Annäherung an religiöse Monarchie (nationale Monolatrie oder Henotheismus) zunimmt.

Mit dem Verfall der nationalen Staaten und der Vertiefung des individuellen Selbstbewusstseins erhebt sich die Religion (3.) zum rein menschlichen und allgemein menschlichen Band sittlicher Geistesgemeinschaft und damit zur „Erlösung“ von national-gesetzlichen und naturalistischen Satzungen und Superstitionen. Während aber die buddhistische Weltreligion bei der negativen Erlösung stehen blieb, ist aus dem Monotheismus Israels die positive Erlösungsreligion des Christenthums hervorgegangen, die das religiöse Verhältniss als geistige Gotteskindschaft aller Menschen fasst und damit die Idee der Menschheitsreligion positiv verwirklicht.

In der Entwicklung des religiösen und des sittlichen Bewusstseins lassen sich also diese drei prinzipiellen Stufen unterscheiden: von der engsten patriarchalischen Natur durch das positive national-theokratische Gesetz zur sittlichen Freiheit der gottverwandten Menschheit (*Abraham-Moses-Christus*). Aber weil diese drei prinzipiellen Entwicklungsstufen sich nicht mit bestimmten positiven Religionen decken, lässt sich daraus kaum ein Eintheilungsgrund für diese entnehmen. Man wird daher die ausserchristlichen Religionen am einfachsten nach den einzelnen Völkern aufzählen, und da die ins Christenthum mündende Entwicklung durch die beiden Racen der Indogermanen und Semiten verlief, kann man sich hier auf die Hauptreligionen dieser Völker beschränken.

§ 22.

Semiten und Indogermanen.

Die Meinung, dass den Semiten ein natürlicher Instinkt für den Monotheismus eigenthümlich sei, *(Renan)* ist zwar insofern nicht haltbar, als auch bei ihnen der Monotheismus nicht das Ursprüngliche, sondern Produkt der Geschichte war, die auch hier wie bei den Indogermanen vom Geisterglauben und von Verehrung der Stammgötter ausging. Aber der verschiedenen religiösen Entwicklung beider Racen liegen allerdings verschiedene Naturanlagen zu Grunde.

Bei den Indogermanen überwiegt die dichterisch gestaltende Phantasie, bei den Semiten der praktische Verstand; daher kommt es dort zu einer Vielheit individuell unterschiedener Göttergestalten und zu polytheistischer Mythologie, die bei den Semiten fehlt, deren verschiedene Volksgötter sich nicht durch ihr individuelles Wesen, sondern nur durch ihre Zugehörigkeit zu den sie verehrenden Völkern unterscheiden. Ferner überwiegt bei den Indogermanen das Freiheits-, bei den Semiten das Abhängigkeitsgefühl; daher wird hier das religiöse Verhältniss vorzugsweise als scharfer Gegensatz göttlicher Erhabenheit und menschlicher Schwäche, die Gottheit als die innerhalb ihres Kreises alleinherrschende Macht vorgestellt (Theokratie); während bei den Indogermanen jener Gegensatz durch die Menschenähnlichkeit der Götter und die Gottverwandtschaft der Menschen abgeschwächt und durch das Zwischentreten halbgöttlicher Heroen die Grenzen durchaus fliessend werden (Theanthropie). Daher führte die indogermanische Entwicklung zum pantheistischen Untergehen der Gottheit in der Welt, die semitische zur deistischen Entwerthung der Welt vor dem allmächtigen Gott.

Das Christenthum, in dem beide Entwicklungslinien zusammenlaufen, hat die Theokratie mit der Theanthropie verbunden und die Irrthümer des Pantheismus und Deismus prinzipiell überwunden.

§ 23.

Die indische Religion der Entsagung.

Nach der Ansiedlung der Arier im Gangesthal und Ausbildung des Kastenwesens erhielt die indogermanische Naturreligion in den *Veden* eine pantheistisch-asketische Wendung. Der spekulative Trieb des indogermanischen Geistes suchte den letzten Grund der Welt und des eigenen Selbst in dem absoluten Selbst oder Weltgeist *(Atman)*, welcher mit dem heiligen Geist des priesterlichen Gebetswortes (*Brâhma*) identificirt und dann im Volksglauben zum persönlichen Priestergott (*Brahmâ*) gemacht wurde. Aus dem Urwesen Brahma geht die Welt durch Emanation in absteigender Folge der Rangstufen hervor; der Rückgang der Geschöpfe zu Brahma geschieht durch dieselbe Stufenleiter der Existenzen in der Seelenwanderung; diese wird abgekürzt und die Vereinigung mit Brahma unmittelbar erlangt durch die Askese und Kontemplation der Einsiedler.

Unter den nach Erlösung vom Weltübel suchenden Asketen des 6. Jahrh. a. C. erhob sich *Gautama Sakjamuni* zum *Buddha* d. h. Erkennenden und wurde zum Stifter der buddhistischen Erlösungsreligion, indem er seine Jünger die vier Wahrheiten lehrte: vom Leiden alles Daseins, von der Ursache des Leidens (Verlangen nach Dasein und Kausalnexus des Weltlaufs), von der Aufhebung des Leidens (Aufhebung des Begehrens mittelst Erkenntniss, *Nirvana*) und vom Wege zur Aufhebung des Leidens (fünffache Rechtschaffenheit, Wohlwollen gegen alle Wesen, Selbstbeherrschung und Selbstversenkung in mystische Kontemplation). Aus dem Brahmanismus hat Buddha die Theorie der Seelenwanderung und die Volksgötter beibehalten, diese aber den menschlichen Heiligen *(Arhat)* untergeordnet; den Brahma-Begriff hat er durch den des Weltgesetzes der Kausalität oder Vergeltung (sittliche Weltordnung) ersetzt, übrigens alle Theorien über Anfang und Ende der Welt und der Seelen als religiös unwesentlich abgelehnt. Der Kern seiner aus allem Volk hervorgegangenen Jüngergemeinde lebte in mönchischer Weltentsagung und war in Orden organisirt, an welche sich

die Laiengemeinde anschloss. Der einfache Kultus hatte zum Mittelpunkt Predigt und Beichte.

Unter *Acoka* (3. Jahrh. a. C.) wurde der Buddhismus Staatsreligion; Verfassung, Kultusbräuche, Kanon (*Tripitaka*) wurden ausgebildet. Der Mangel eines göttlichen Kultusobjekts wurde durch die Apotheose *Buddha*'s selbst ausgefüllt, an welche sich Reliquiendienst, Wunderlegende und weiterhin die Theorie von den wiederkehrenden Buddha-Erscheinungen der Zukunft anschloss. Mit seiner Verbreitung auf ausserindische Völker wurde der Buddhismus die erste universalistische Religion.

Die Reaktion des Brahmanismus gegen den Buddhismus führte zur letzten Umbildung des erstern; mit Brahma wurden die Volksgötter *Vischnu* und *Civa* (als *„Trimurti“*) zusammengestellt und Vischnu als Subjekt verschiedener Inkarnationen *(Avataren)* mit Helden der Sage identificirt *(Krischna)*. Während in der brahmanischen Spekulation der Brahma-Begriff zum akosmistischen Idealismus und Illusionismus ausgebildet wurde, steigerte sich im volksthümlichen Glauben roher Götzendienst und fanatischer Asketismus (Verdienstlichkeit der Selbstopferung).

§ 24.

Die persische Religion des Kampfes.

Der indogermanische Dualismus, der in Iran durch lokale Verhältnisse von Anfang verschärft worden war, wurde ethisch vertieft und zum Mittelpunkt der Religion gemacht durch das Reformwerk des *Zarathustra*, dessen Religion (ca. 800 a. C.) von Baktrien aus zu Medern und Persern sich verbreitete, seit Cyrus zur persischen Staatsreligion erhoben und in den von der Priesterkaste der Magier theils verfassten, theils redigirten heiligen Schriften des *Zendavesta* niedergelegt, im theologischen System des *Bundehesch* (unter den Sassaniden, 3. Jahrh. p. C.) noch dogmatisch fortgebildet wurde.

An der Spitze der guten Geister steht *Ahura Mazda*, der zum weisen Herrn und heiligen Geist erhobene altarische Lichtgott, alleiniger Schöpfer, Erhalter und Herr der guten Welt, Geist der Offenbarung, der Wahrheit und des heiligen Gesetzes,

im überweltlichen Lichte wohnend, umgeben von einem doppelten Kreis himmlischer Wesen: den sechs *Ameschaspentas* (Unsterblichen) und den *Yazatas* (Ehrwürdigen), unter welchen neben Personifikationen abstrakter religiöser Begriffe auch die zu Geschöpfen und Dienern Ahuras herabgesetzten alten Naturgötter der Iranier als Verehrungsobjekte erhalten sind, an welche sich ferner die reinen *Fravaschis* oder Genien der lebenden und todten Menschen anschliessen. Diesem Reich der guten Geister steht das der bösen *Daewas* gegenüber, an deren Spitze der feindselige Geist *Angromainyu (Ahriman)* steht, deren Wesen Finsterniss, Unreinheit, Tod und Sünde ist, welche die von *Ahura* gutgeschaffene Natur- und Menschenwelt durch Verführung der letzteren und Verderbung der ersteren sich theilweise unterworfen haben. Um den Kampf zwischen diesen beiden Reichen dreht sich die Weltgeschichte, in deren Mitte *Ahura* durch *Zarathustra* das wahrhaftige Wort als siegreiche Waffe zur Ueberwindung der Daewas geoffenbart hat, und an deren Ende der Heiland *Caoschyas* als der wiedergekommene Geist Zarathustras das Reich Ahrimans vernichten, die Natur- und Menschenwelt durch Feuer läutern, die Todten erwecken und den anfänglichen Zustand der Alleinherrschaft Ahuras in einem Reiche reinen Lichts und seligen Lebens wiederherstellen wird.

Der persische Kultus wird ohne Tempel und Bilder durch Feuer und Gebete gefeiert, umfasst aber auch ein minutiöses System von Reinigungsceremonien, deren Pflichten mit den sittlichen auf gleicher Linie stehen. Der sittliche Gottesdienst der Perser besteht in thatkräftiger Bekämpfung der Welt Ahrimans durch Wahrhaftigkeit, Tapferkeit und nutzbringende Thätigkeit zur Förderung der Geschöpfe Ahuras.

§ 25.

Die griechische Religion der schönen Menschlichkeit.

Die Griechen theilten in ihrer vorgeschichtlichen Urzeit die allgemeine indogermanische Naturreligion. Nach der dorischen Wanderung haben die homerischen Sänger die allen Hellenen gemeinsame olympische Götterwelt dadurch geschaffen, dass

sie aus dem Chaos der alten Stamm- und Gaugötter die Hauptgestalten herausgriffen und zu Idealen schöner Menschlichkeit erhoben, und diese neuen nationalen Götter zu einem System verbanden, das ein genaues Abbild der feudalen Adelsherrschaft des griechischen Mittelalters war. An der Spitze standen *Zeus*, *Apollo* und *Athene*, als die von der epischen Dichtung theils (*Zeus*) neugeschaffenen theils aus alten Stammgöttern idealisirten Repräsentanten der Culturmächte Staat, Religion, Kunst und Wissenschaft. Obgleich die homerische Ethisirung der Götter sowohl durch die Nachwirkung des alten Naturalismus als auch durch das Ueberwiegen des ästhetischen über das ethisch-religiöse Interesse stets beschränkt und ungenügend blieb, erhob sich doch der delphische Apollokult zu solcher idealen Höhe, dass seine Priesterschaft durch ihre im Namen des Offenbarungsgottes ertheilten Weisungen einen mächtigen erziehenden und bildenden Einfluss auf das ganze Culturleben der Hellenen zu üben vermochte: bürgerliche Gesetzgebung, Ordnung der religiösen Bräuche, besonders der Blutsühne, Anordnung der Feste und Festspiele, Bau von Tempeln und Einrichtung von Kulten für Götter und Heroen wurde von Delphi aus geleitet. Uebrigens beweist das starke Aufkommen des Kultus der Heroen d. h. vergötterter Menschen zwischen dem 8. und 5. Jahrhundert, dass die schönen aber weltfernen homerischen Götter dem religiösen Bedürfniss des Volks nicht genügten.

Mit dem Erstarken des politischen und religiösen Individualismus seit dem 6. Jahrhundert kamen die durch den homerischen Kult der Himmelsgötter zurückgedrängten, doch nie ganz unterdrückten Kulte der irdisch-unterirdischen Bauerngottheiten *Demeter*, *Kore* und *Dionysos* zu neuer Bedeutung. Die eleusinischen Mysterien, in denen des Todes Leid und des Wiedersehens Freude im vorbildlichen Geschick der beiden Göttinnen gefeiert und dramatisch nacherlebt wurde, wurden in Athen mit dem Orgiasmus des thracischen Weingottes *Dionysos* verbunden und unter staatliche Obhut gestellt. Der Allen freistehende Beitritt zu diesen Weihen und die damit verbundene Verheissung seligen Lebens nach dem Tode knüpfte ein neues

Band religiöser Gemeinschaft, die nicht auf Verwandtschaft oder Bürgerthum, sondern auf individuellem religiösem Erfahren und Hoffen beruhte, und deren Anziehungskraft die des öffentlichen Kultus immer stärker überwog. Aus eben dieser Vertiefung des religiösen Fühlens und Denkens ging im 6. Jahrhundert die orphische Theosophie hervor, die an *Hesiods* Theogonie anknüpfend und diese mit orientalischen Mythen verknüpfend zu kosmologisch-soteriologischen Spekulationen kam, die sich auf Offenbarung sagenhafter Propheten stützten und auf Erlösung von der Sterblichkeit durch Askese und Mystik abzielten.

Seit dem 5. Jahrhundert begann die skeptische Aufklärung der Sophisten die überlieferte Volksreligion zu zersetzen, während ernstere Dichter *(Aeschylos, Sophocles)* und Denker *(Anaxagoras, Socrates, Plato)* aus ihren mythischen Hüllen, die sie dahingestellt sein liessen, einen bleibenden Wahrheitsgehalt herauszuheben und den Glauben an eine göttliche weise Weltregierung und an die sittliche Bestimmung des Menschen als natürliche Vernunftreligion festzuhalten suchten.

§ 26.

Die römische Religion der Weltbeherrschung.

Die römische Religion war in der ältesten Zeit ein der indogermanischen Naturreligion gleichartiger, aber durch etruskische Dämonologie verdüsterter Götter- und Geisterglaube. Dem mehr rationalistischen als phantasievollen Charakter der Lateiner entsprach es, dass die Mythologie immer dürftig blieb, während abstrakte Begriffe von Personen und Sachen, Zuständen und Thätigkeiten zu göttlichen Wesen erhoben wurden. Die hierdurch begünstigte Umwandlung der altitalischen Naturreligion in die römische Staatsreligion vollzog sich damit, dass von den Tarquiniern *Jupiter*, *Juno* und *Minerva* als die obersten officiellen Götter in die engste Beziehung zu den Zwecken des Staats, der Familie und Gesellschaft gesetzt wurden. Als Repräsentant der Unbedingtheit des römischen Staatszwecks erhob sich *Jupiter Capitolinus* zu einer praktischen Alleinherrschaft, neben welcher die durch fremde Zuflüsse sich

immer mehr zum Pantheon erweiternde Göttervielheit bedeutungslos wurde. Der Kultus der Römer, gleich ausgezeichnet durch ceremoniöse Genauigkeit und Skrupulosität wie durch Geist- und Gemüthlosigkeit, war Ausfluss und Werkzeug der Staatsgewalt, wohl geeignet, das Volk zur Gesetzlichkeit und staatlichen Gesinnung zu erziehen, aber nicht, individuelles Geistesleben zu entwickeln.

Aus dem altrömischen Kult der Lares (Ahnengeister) und der hellenischen Sitte der Heroisirung hervorragender Menschen entstand seit *Augustus* der neue Kult der römischen Kaiser, der verstorbenen sowie des jeweils lebenden, als der Repräsentanten des Weltreiches — ein Uebergang von den alten nationalen Religionen zur künftigen Weltreligion. Ueberdies suchte das von der alten Volksreligion nicht mehr befriedigte religiöse Bedürfniss der Menge eine Befriedigung in der Theilnahme an orientalischen Geheimdiensten, besonders der ägyptischen Gottheiten *Isis* und *Serapis*, der phrygischen Göttermutter *Cybele* und des persisch-syrischen Sonnengottes *Mithra*, deren Weihen unter mystischer Symbolik (Bluttaufe) die Gläubigen in die Gemeinschaft des unsterblichen Lebens der Gottheit versetzen sollten.

Die oberen Classen, bei denen schon in den zwei letzten Jahrhunderten der Republik durch die Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie der Glaube an die väterliche Religion erschüttert worden war, suchten seit der Kaiserzeit in den Lehren der *Stoa* und *Platos* einen philosophischen Ersatz für die Religion. *Seneka, Epiktet, Marc Aurel* und *Plutarch* waren Vertreter einer idealistischen Weltanschauung, die im Glauben an einen geistigen Gott und seine allweise Weltregierung und an die allgemeine Gottverwandtschaft und Unsterblichkeit der Menschen die Motive zur Ergebung unter die Weltübel und zur sittlichen Selbstzucht des persönlichen Lebens bot.

§ 27.

Die babylonische Kulturreligion.

Die ursemitische Naturreligion hat in Babylonien unter dem Einfluss der vorsemitischen Kultur der ackadischen Urbevölke-

rung sich zu einer eigenthümlichen Kulturreligion entwickelt, deren spekulative Kosmogonie, epische Mythologie und astrologische Mantik eine allgemeinere Bedeutung erlangte.

Aus den Stamm- und Lokalgöttern der im babylonischen Reich verbundenen Provinzen und Städte hat die Priesterschaft Babels ein System von 7 oder 12 Hauptgöttern zusammengestellt, die sie mit den Himmelskörpern in Beziehung setzte und denen sie besondere Regierungsbezirke zuwies. An ihrer Spitze steht *Maruduk,* der Stadtgott Babels und Hausgott der Königsdynastie, der als „König der Welt" eine z. Th. an Monotheismus streifende Verehrung genoss. Auch in dem (theils an *Hesiod* theils an die mos. Genesis erinnernden) Mythus von der Weltbildung spielt er die Hauptrolle. Die babylonische Fluthsage bildet die Grundlage aller ähnlichen Sagen, auch der mosaischen. Der Mythus von der Höllenfahrt der Liebes- und Todesgöttin *Istar* hat verwandte Parallelen in den Sagen der Westsemiten, Aegypter und Griechen, die sich um das Sterben und Neuleben der Naturgottheit drehen.

Im Kultus der Babylonier ist die Magie und Mantik durch Beziehung auf die Himmelskörper zu einem künstlichen System priesterlicher Weisheit ausgebildet worden, dessen Nachwirkungen über die ganze alte Welt und weiter herab sich erstrecken.

§ 28.

Die monotheistische Gesetzesreligion Israels.

Die israelitischen Stämme, die von Arabien her nach Kanaan vordrangen, haben in Jahve, dem streitbaren Gott vom Sinai, ihren gemeinsamen Bundesgott verehrt, mit dessen Hilfe sie das Land Kanaan eroberten und in dessen Namen ihre Führer in Kriegs- und Friedenszeiten die gemeinsamen Volksangelegenheiten ordneten. Neben ihm haben sie aber noch Jahrhunderte lang nach der Ansiedlung in Kanaan auch ihre besonderen Familien- und Stammgötter und die Gaugötter (Baale) der Kananiter an denselben heiligen Stätten und zu denselben Jahreszeiten wie diese gefeiert. Die Opferfeste waren gemeinsame Mahlzeiten der verwandtschaftlich oder örtlich zusammen-

gehörigen Sippen. Einen Priesterstand gab es noch nicht, sondern nur Wahrsager, die im Anschluss an lokale Heiligthümer, besonders an den Königssitzen, zu Ansehen und Macht gelangten und damit allmälig zu Lehrern der religiösen und bürgerlichen Sitten und Ordnungen wurden.

Seit der Richter und Seher *Samuel* die orgiastisch-mantischen Erscheinungen des kananitischen und althebräischen Kultus in den Dienst der nationalreligiösen Ideen gezogen hatte, wurden die Propheten die vorzüglichen Träger und Offenbarungsorgane des Geistes *Jahve*'s und die religiös-sittlichen Erzieher Israels. Anfangs nur Eiferer für die Alleinberechtigung des Jahvekultes gegenüber fremden Kulten (*Elia* und *Elisa*), wurden sie vom 8. Jahrh. an auch die Lehrer des wahren sittlichen Glaubens und Dienstes *Jahve*'s als des „Heiligen Israels", gegenüber der volksthümlichen sinnlichen Auffassung desselben, und wurden damit zu Schöpfern des ethischen Monotheismus: Israels Gott ist zugleich der allein mächtige, weise und gerechte Herr und Regent der Welt, der die Geschicke der Völker lenkt, wenn auch nur als Mittel für die Zwecke seines besonderen Eigenthumsvolks Israel. Der Inhalt seiner lebendigen Offenbarung (*Thora*) ist die Forderung des sittlichen, nicht des rituellen Gottesdienstes und die Verheissung einer an sittliche Bedingungen geknüpften („messianischen") Heilszukunft des Volks, deren nähere Ausführung mit den geschichtlichen Umständen zwar variirte, immer aber auf die irdische Vollendung der nationalen Theokratie Israels sich beschränkte.

Zur praktischen Durchführung gelangte der prophetische Monotheismus erstmals durch die aus der Verbindung des Prophetismus mit dem jerusalemischen Priesterthum hervorgegangene und durch Promulgation des prophetisch-priesterlichen Gesetzbuches „Deuteronomium" eingeleitete centralisirende Kultusreform unter *Josia* (621 a. C.). Vollendet aber wurde diese Reform erst in nachexilischer Zeit, als unter den zurückgekehrten Exulanten der Schriftgelehrte *Esra* das von ihm redigirte priesterliche Gesetzbuch promulgirte (444 a. C.). welches als Kompromiss des idealen prophetischen Monotheismus

mit dem priesterlichen Ritualismus den Grund gelegt hat zur Gesetzesreligion des Judenthums. Mit der Fixirung der göttlichen Thora in dem auf uralte Offenbarungsautorität zurückgeführten Gesetzbuch („Pentateuch“) trat an die Stelle des lebendigen und produktiven Offenbarungsgeistes der Propheten die theologische Auslegekunst und Schulsatzung der Schriftgelehrten.

Aber unter dem Schutze der gesetzlichen Institutionen bereitete sich der Boden für eine neue geistige Religionsstufe. Aus der individuellen Verinnerlichung der Religion in den Synagogen-Gottesdiensten erwuchs die Innigkeit der religiösen Lyrik (Psalmen) und die sinnige Spruchweisheit. Persische und griechische Einflüsse erweiterten und vergeistigten die Weltanschauung. Der Aufschwung des national-religiösen Geistes in dem makkabäischen Befreiungskrieg trieb die Nachblüthe des Prophetismus in der Apokalyptik und gab den Anstoss zur Bildung der religiösen Parteien: die Pharisäer gesetzliche Puritaner, apokalyptische Schwärmer, nationale Chauvinisten, einflussreiche Demagogen; die Sadducäer priesterliche Aristokraten, heidenfreundliche Realpolitiker, konservative Hierarchen und religiöse Skeptiker. Neben diesen Parteien standen als ordensmässig organisirte Sekte die Essäer, welche den gesetzlichen Puritanismus der Pharisäer zur mönchischen Weltflucht steigerten und in ihrer sozialen Organisation, Theosophie, Mantik und Magie sich mit verwandten ausserjüdischen Zeiterscheinungen berührten.

§ 29.

Die monotheistische Gesetzesreligion des Islam.

Die arabische Naturreligion (Glaube an vielerlei Natur- und Ahnengeister und Verehrung von einzelnen Stamm- und Lokalgöttern in Idolen von Steinen und Bäumen) war im 6. Jahrh. p. Chr. durch jüdische und christliche Einflüsse so erschüttert, dass Viele (Hanifs) sich zu einem synkretistischen Monotheismus neigten. Der Organisator dieser Bewegung und damit Stifter des „Islam“ wurde *Mohammed* (571—632 p. C.), der auf Grund ekstatisch-visionärer Erlebnisse sich als göttlich berufenen Pro-

pheten des alleinigen Gottes *Allah* ausgab. Von Medina aus (622 p. C.) verbreitete sich seine Lehre durch Waffengewalt bis Indien und Spanien: die mittelalterliche Verwirklichung des semitischen Ideals der Theokratie.

Die Lehre Mohammeds, im Koran niedergelegt und auf direkte Inspiration zurückgeführt, ist die dürftigste und entwicklungsunfähigste aller geschichtlichen Religionen: Der Gottesbegriff ein naiv anthropopathischer Deismus, die religiöse Stimmung zwar lebhaftes Abhängigkeitsgefühl, aber in unfreigesetzlicher und durch die eudämonistischen Motive phantastisch-sinnlicher Eschatologie verunreinigter Form.

Auf dem indogermanischen Boden Persiens und Spaniens entstanden doch auch innerhalb des Islams religiöse Sekten und theologische Schulen, die aber nach kurzer Blüthe dem starren Positivismus der Koran-Orthodoxie erlagen. Die wichtigsten derselben sind die Mutaziliten oder Rationalisten, deren Heterodoxie sich auf die Lehren von Gott, Freiheit, Hölle und Koran bezog; die Shiiten, ursprünglich mehr politische als religiöse Schismatiker; endlich der Sufismus, eine vielleicht unter indischen Einflüssen entstandene mystisch-spekulative Richtung von inniger aber ungeklärter Religiosität, deren pantheistisch-synkretistischer Zug über den Boden des Islam hinausging.

Viertes Hauptstück.

Das Christenthum.

§ 30.

Das Wesen des Christenthums.

Das Christenthum ist die von Jesus Christus ausgegangene und in ihm urbildlich verwirklichte Religion der Gotteskindschaft, in welcher das Verhältniss des Menschen zu Gott in der richtigen Weise hergestellt ist, indem Abhängigkeit und Freiheit, Ehrfurcht und Liebe, Selbsthingebung und Selbsterhaltung wahrhaft geeint sind. In der Richtigkeit des unmittelbaren frommen Gefühls liegt die prinzipielle Wahrheit der christ-

lichen Erkenntniss Gottes, des Menschen und der Welt implicite eingeschlossen, deren Entwicklung jedoch für das begriffliche Wissen nur Aufgabe der endlos fortschreitenden geschichtlichen Arbeit sein kann.

Gott wird im Christenthum erkannt als der Vater, dessen heiliggeistiges Wesen über alle Unvollkommenheit des natürlichen Daseins schlechthin erhaben ist, der aber als unendliche Liebe doch nicht in jenseitiger Ferne bleibt, sondern seine wirksame Gegenwart in seinem Reiche uns durch fortwährende innere und äussere Erfahrung offenbart, insbesondere in der zum Guten erziehenden Macht seines heiligen Geistes.

Der Mensch wird erkannt nicht bloss als das schwache Geschöpf, sondern als das — werdende oder potenzielle — Kind und Ebenbild Gottes. Der Gegensatz zwischen seiner erfahrungsmässigen Wirklichkeit und seiner göttlichen Idee wird scharf betont, die Heillosigkeit der ersteren als eine universale und radikale Erkrankung der Gattung beurtheilt, aber neben der Erlösungsbedürftigkeit doch auch die Erlösungsfähigkeit immer anerkannt, welche besteht in der unzerstörbaren göttlichen Anlage des Menschen (dem Gottesgesetz, Gottesbewusstsein, Gottverlangen in seinem Herzen oder Gewissen). Die Belebung dieses vom göttlichen Logos dem Menschen mitgetheilten Lebens- und Lichtkeimes (Joh. 1, 4. 9) und die Befreiung seiner Entwicklung von den Hemmungen der sinnlich-selbstischen Natur ist das Wesen der christlichen Erlösung, welche in Beziehung auf die empirische Wirklichkeit des Menschen als Neuschöpfung oder Wiedergeburt zu betrachten ist, in Beziehung aber auf seine ideale Anlage als Vollendung der Schöpfung und Uebergang aus der unfreien Unmündigkeit der Natur- und Gesetzespädagogie zur selbstbewussten Freiheit der Gotteskinder (Gal. 4, 1—6); beide Seiten: die Erlösung vom natürlichen Unheil und die Verwirklichung der wahren Idee des Menschen fassen sich zusammen im christlichen Begriff des „Heils“. Der in Jesu Person und Lebenswerk erfolgte Eintritt dieses Heilsprinzips bewusster und freier Gotteskindschaft in die Menschheit bildet den Wendepunkt der Weltgeschichte, weil den An-

fang der Erfüllung der von der Schöpfung her im Menschengeschlecht angelegten Verheissung. Indem die Wahrheit des Gottessohnes die Persönlichkeit recht frei macht (Joh. 8, 36), führt sie zugleich zur Aufhebung der Schranken, welche die natürliche Menschheit volksthümlich und gesellschaftlich trennen, und zur Verwirklichnng einer allgemein-menschlichen sittlichen Gemeinschaft, die im gemeinsamen Bewusstsein der Kindschaft Gottes das Motiv ihrer brüderlichen Liebe und das Regulativ ihrer sozialen Organisation findet. Die christliche Idee des Gottesreiches ist die soziale Consequenz der Idee des Gotteskindes; in dem die Persönlichkeiten zu einem sittlichen Organismus („Leib Christi") verbindenden heiligen Geiste der Gotteskindschaft hat das Gottesreich seine gegenwärtige geschichtliche Realität und damit die Bürgschaft der Hoffnung seines ferneren Kommens oder der Realisirung seiner Zukunftsideale.

Die Welt wird im Christenthum erkannt als das werdende oder potenzielle Gottesreich, nämlich die Natur als mittelbarer und die Menschheit als unmittelbarer Organismus zur Verwirklichung des göttlichen Zwecks des Guten unter den Bedingungen der Endlichkeit. Die christliche Weltansicht ist realistischer Idealismus, gleichweit entfernt vom Naturalismus — denn sie erkennt im Geist den Grund und Zweck der Natur, wie vom abstrakten Supranaturalismus — denn sie erkennt in der realen Natur das vom göttlichen Logos geordnete System der Mittel für den ewigen göttlichen Endzweck. Die christliche Weltansicht ist realistischer Idealismus, gleichweit entfernt vom abstrakten Optimismus — denn sie unterschätzt nicht die Uebel der Wirklichkeit, sondern sieht im fortwährenden Kampf wider sie die Aufgabe der Weltgeschichte, wie vom abstrakten Pessimismus — denn sie hält die Uebel der Welt nicht für unüberwindlich und das Gute nicht für ein ohnmächtiges subjektives Ideal, sondern sie erkennt im unbedingt Guten den letzten Grund und die höchste Macht der Welt und ebendaher in der Weltgeschichte den gottgeordneten teleologischen Prozess der fortschreitenden Ueberwindung der Uebel und Verwirklichung des höchsten Gutes, des Reiches Gottes.

Dass in der alten und mittelalterlichen Kirche die dualistische und pessimistische Weltansicht in Dogma und Praxis überwog, war eine aus zeitlichen Ursachen unvermeidliche Einseitigkeit in der Entwicklung des Christenthums, welche gegen die prinzipielle Wahrheit seiner Weltansicht nichts beweist. Die Reformation hat jene Einseitigkeit für die Praxis überwunden, ohne aber auch die entsprechende Consequenz in der Correktur des Dogmas zu vollziehen, was die Aufgabe der Gegenwart ist. Die Geschichte des Christenthums ist die fortschreitende Entwicklung seines wahren Wesens, der religiös-sittlichen Menschheitsidee, im steten Kampf mit den unvollkommenen Formen seiner jeweiligen Erscheinung.

§ 31.
Jesus Christus.

Die religiöse Persönlichkeit Jesu von Nazareth war die höchste Blüthe der alttestamentlichen und der fruchtbare Keim der neutestamentlichen Religion. Er vereinigte in seinem Glauben an den himmlischen Vater die innige Herzensreligion der besten Psalmen mit dem thatkräftigen Idealismus der Reichshoffnung der Propheten. Er brachte die Erfüllung von Gesetz und Propheten in der Art, dass die Enthüllung ihrer wesentlichen Wahrheit zugleich das Ende ihrer jüdischen Form war.

Jesus brachte die Erfüllung des Gesetzes, indem er im pharisäischen Buchstabendienst eine Entartung der Religion erkannte, dem Ceremoniellen das Sittliche voranstellte und dieses auf ein einheitliches Prinzip: die herzliche Gottes- und Nächstenliebe zurückführte. Er begann nicht mit der Aufhebung des Gesetzes, sondern vielmehr mit der Vertiefung desselben bis zur asketischen Schärfe der Forderung völliger Entselbstung, der Hingabe alles Eigenthums an Gott und sein Reich, des Auflösens natürlicher Bande und Verzichtens auf natürliche Rechte. Aber sofern es der Wille unseres himmlischen „Vaters“ ist, dem wir uns hingeben und an Vollkommenheit ähnlich werden sollen, so wird für das Bewusstsein der Gotteskinder die ideale Forderung zur „leichten Last“, der selbstverleugnende Gehorsam zur

Verwirklichung des wahren Selbst (zur „Rettung der Seele“ und „Ruhe für die Seele“). Uebrigens blieb Jesus, trotz dieser prinzipiellen Aufhebung der Gesetzesreligion, im praktischen Leben der gesetzlichen Sitte seines Volkes unterthan.

Jesus brachte die Erfüllung der Prophetie, indem er das Kommen des verheissenen Gottesreiches zum höchsten Ziele menschlichen Trachtens überhaupt und seiner eigenen Lebensarbeit insbesondere machte, den apokalyptischen Traum einer Wundergabe vom Himmel umsetzend in die sittliche Aufgabe irdischer Arbeit und Opfer. Er hat nicht begonnen mit der Verkündigung des Daseins des Gottesreiches, was einer Verwerfung des nationalen Messiasglaubens gleichbedeutend gewesen wäre. Sondern indem er, an das Werk und die Hoffnung des Täufers Johannes anknüpfend, das künftige Kommen des Reiches vorzubereiten gedachte, erwuchs ihm aus der Saat der Hoffnung und Liebe die Frucht des Glaubens, dass in seinem Heilandswirken der Geist Gottes die widergöttlichen Mächte siegreich zu überwinden und damit das Gottesreich schon in der Gegenwart zu verwirklichen begonnen habe. Von nun an enthüllte er in Gleichnissreden die „Geheimnisse“ des Gottesreiches: dass es durch das Wort gepflanzt in den gläubigen Seelen seinen Anfang nehme, von innen heraus in stetiger Entwicklung nach bestimmter, der äusseren Natur ähnlicher Ordnung (Mc. 4, 26 ff.) wachse und reife; dass es aber unvermeidlich auch auf Widerstand stossen, Zwiespalt hervorrufen und seinen Anhängern Kämpfe und Leiden zuziehen werde; dass endlich die Bürgschaft seines Sieges nicht in Wunderzeichen vom Himmel zu suchen sei, sondern in der von Jesu Nachfolgern zu erweisenden Sanftmuth, Demuth und Opferwilligkeit dienender Liebe. — Uebrigens blieb neben dieser ethischen Umbildung des Reichsgedankens Israels die apokalyptisch-eschatologische Erwartung als Hintergrund und Abschluss der innerlichen Gegenwart (als „Ernte“) bestehen und auch die nationale Schranke wurde noch nicht direkt aufgehoben. Welcherlei „messianische“ Rolle bei der künftigen Reichsvollendung Jesus sich selbst zugeschrieben habe, wissen wir nicht, da sich die Ausscheidung der ursprünglichen und der späteren

Elemente in den Zukunftsreden der Evangelien nie sicher vollziehen lassen wird.

Da die Art, wie Jesus kraft innerer göttlicher Offenbarung die Erfüllung von Gesetz und Propheten verstand, die Verneinung des auf den Buchstaben Mosis und der Propheten sich stützenden Judenthums einschloss, so unterlag er dem tragischen Gesetz der Weltordnung, nach welchem die Träger der höheren zukunftsreichen Ideale den herrschenden Mächten der Wirklichkeit zum Opfer fallen. Sein Tod war die Krönung seines Lebenswerks in doppelter Hinsicht: als vollendeter Erweis seines Gehorsams und seiner Liebe und als vollendeter Bruch mit dem Judenthum, der Kaufpreis für die Lösung seiner Jüngergemeinde aus dem alten Religionsverband und der Errichtung des übersinnlichen Tempels (Mc. 14, 58) der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit.

§ 32.

Die judenchristliche Urgemeinde.

Die Urgemeinde war zunächst eine jüdische Sekte, gebunden an das nationale Gesetz, auch nach seinen ceremoniellen Theilen, und an die nationalbeschränkte Form der Messiasidee. Aber das neue Princip wirkte doch in ihrer Mitte fort als pietätsvolle Erinnerung an des Meisters Leben, Lehren und Sterben, als tröstende Hoffnung auf sein baldiges Wiederkommen zur Errichtung seines Reiches auf Erden, und als Bethätigung der dienenden Liebe in den Formen einer religiös-sozialen Bruderschaft.

Der durch enthusiastische Erfahrungen (Geisteswirkungen) genährten apokalyptisch-eschatologischen Stimmung der Urgemeinde entsprach die Uebertragung der apokalyptischen Vorstellung des himmlischen Messias-Königs auf die Person Jesu, womit der Grund zum supranaturalistischen Christusdogma gelegt war, das später mittelst hellenistischer Philosopheme weiter ausgeführt, aber auch über seine anfängliche jüdisch-apokalyptische Schranke zur allgemeinen menschlichen Idealität erhoben worden ist.

Die ersten Schritte der Bildung des Christusdogmas voll-

zogen sich schon innerhalb der judenchristlichen Gemeinde, indem die messianische Gottessohnschaft Jesu, ausgehend von seiner himmlischen Erhöhung (Auferstehung), schrittweise weiter zurückverlegt wurde: auf das Ende seiner galiläischen Wirksamkeit (Verklärung), dann auf den Anfang derselben (Taufe), endlich auf den Anfang seines Erdenlebens (Wundergeburt — dies schon unter paulinischem Einfluss).

§ 33.

Das Evangelium des Apostels Paulus.

Paulus, aus einem Verfolger der Christen durch wunderbare Vision zum Apostel bekehrt, fand den Ersatz für die ihm fehlende Kenntniss des Erdenlebens Jesu in der Offenbarung des himmlischen Gottessohnes, die Gott in seinem Herzen aufleuchten liess (Gal. 1, 16. II. Cor. 4, 6). Aus dieser inneren Geistesoffenbarung schöpfte er sein Evangelium, das ebendarum, von den Details der evangelischen Ueberlieferung absehend, zu seinen Brennpunkten hatte den Kreuzestod des Christus Jesus und seine Erhöhung zur himmlischen Herrlichkeit.

Entsprechend der Entstehung seines Christusglaubens und anknüpfend an gegebene Ideen der jüdischen (apokalyptischen und hellenistischen) Spekulation, sah Paulus im Christus Jesus den himmlischen Menschen, Ebenbild und Sohn Gottes, Urbild und Haupt der Menschheit, dessen Wesen Geist der Heiligkeit und des Lebens ist, der aus seiner himmlischen Präexistenz in freiem Gehorsam gegen die Sendung des Vaters und in opferwilliger Liebe zur Menschheit in deren irdische Gemeinschaft eintrat, um der „Erstgeborene vieler Brüder“ zu werden — das verkörperte Ideal des Menschen als Gotteskindes.

Zweck seiner Menschwerdung war die Erlösung der Menschen von Gesetz, Sünde und Tod durch das Sühnemittel des Todes ihres sündlosen Hauptes. Indem Paulus unter diesem — durch die jüdische Lehre von der Sühnekraft des Leidens der Gerechten nahegelegten — Gesichtspunkt den Tod Christi betrachtete, erkannte er in ihm die weltversöhnende Offenbarung der heiligen Liebe Gottes und das typische Wahrzeichen der allgemeingiltigen

Heilsordnung: durch's Sterben des Fleisches das Leben des Geistes zu gewinnen.

Die in Christi Tod objektiv vollzogene Weltversöhnung verwirklicht sich subjektiv an denen, die in „Christo" sind, d. h. die durch den Glauben sich so innig mit Christus verbinden, dass sie das in seinem Sterben und Auferstehen repräsentirte Prinzip sich geistlich aneignen. Die Christusgläubigen empfangen seinen Geist der Kindschaft und treten in seine Sohnesrechte ein, nämlich in den Besitz der Freiheit vom Gesetz, des Friedens mit Gott (Rechtfertigung), der Zuversicht der Weltüberwindung und der Hoffnung ewigen Lebens. Durch die Einheit dieses Geistes gliedlich verbunden, bilden sie zusammen den „Leib Christi", die „neue Schöpfung", welche Begriffe bei Paulus die Stelle des zurücktretenden Begriffs des Gottesreiches vertreten.

Da zwischen dem neuen Heilsweg des Glaubens und dem alten der Gesetzeswerke ein prinzipieller Gegensatz besteht, so erkannte Paulus in Christus das Ende des Gesetzes für jeden Glaubenden, Juden wie Heiden. Damit machte er zuerst das Christenthum von seiner bisherigen Gebundenheit an die jüdische Gesetzes- und Volksreligion los und erhob es zur neuen und freien (geistigen) Weltreligion — die Consequenzen ziehend aus dem in Jesu Person und Lehre eingewickelten Prinzip.

Von hier aus beurtheilt, erschien ihm das Gesetz als das zwischen Verheissung und Erfüllung mitteninnegetretene, von Anfang zu nur temporärer Geltung bestimmte göttliche Erziehungsmittel auf Christum hin. Auch der Gegensatz von Juden und Heiden erweichte sich zu Gliedern eines dialektischen Prozesses des Weltplans, in welchem jedes das andere bedingt und die Mannigfaltigkeit der Wege sich zuletzt in die Einheit des Endziels göttlicher Liebe und Weisheit aufhebt (Röm. 11). Durch diese Beleuchtung und Deutung der göttlichen Lenkung der Geschichte im Lichte der inneren und äusseren Erfahrungen der Gegenwart ist Paulus der Begründer der christlichen Theologie geworden, vorbildlich ebensowohl für ihre Gebundenheit an die Geschichte, wie für ihre Freiheit im Geist (II. Cor. 3, 17. I. Cor. 2, 12—15).

§ 34.
Die johanneische Gnosis.

Durch Verknüpfnng der alexandrinisch-philosophischen Logosidee mit der Person Jesu hat die johanneische Theologie diejenige abschliessende Auffassung des Christenthums gewonnen, wonach dasselbe die alle frühere Gottesoffenbarung in und ausser Israel erfüllende und die Geistesanlage der Menschheit überhaupt verwirklichende vollkommene Offenbarung des ewigen göttlichen Logos, also die Judenthum und Heidenthum gleichmässig in sich aufhebende wahre Geistes- und Menschheitsreligion ist; Christus als der fleischgewordene Logos die Verkörperung der absoluten Idee der Religion oder der Einheit des Menschen mit Gott; sein Werk ohne Beziehung aufs Gesetz die positive Mittheilung der in ihm persönlich erschienenen Gnade und Wahrheit; der christliche Glaube die auf dem Zug des Vaters zum Sohn beruhende und durch dessen Selbstdarstellung verwirklichte Gemeinschaft mit Gott und den Brüdern in wahrer Erkenntniss und thätiger Liebe, worin das ewige Leben schon jetzt zur inneren Wirklichkeit geworden und der Sieg über Welt, Teufel und Tod verbürgt ist, der durch das geschichtliche Leben der Gemeinde stetig weitergeht bis zum Weltende.

Die johanneische Gnosis berührt sich zwar mit dem häretischen Gnosticismus des 2. Jahrhunderts in dem schroffen Dualismus von Gott und Welt, welche als Reich des Teufels erscheint (Joh. 12, 31) und in der damit zusammenhängenden Scheidung der Menschheit in Gottes- und Teufelskinder (8, 42ff.) Aber Johannes unterscheidet sich von der häretischen Gnosis erstens durch die strenge Wahrung des monotheistischen Grundsatzes, dass die ganze Welt durch den göttlichen Logos geschaffen (1, 3) und das Objekt der erlösenden Liebe Gottes ist (3, 16), sodann dadurch, dass das Göttliche in Christo als wahrhaft Mensch geworden und als sittlich-religiöses Prinzip des menschlichen Lebens Jesu beschrieben wird. Das Göttliche und Menschliche in Christus sind noch nicht in abstrakter Spekulation geschieden, sondern werden in der unmittelbaren Intuition des Glaubens

verbunden als die realisirte Idee eines göttlich-menschlichen Lebens, das von Christus aus in die Gemeinde übergeht und in ihr fortschreitend sich entwickelt (Joh. 16, 12ff. 17, 11ff.).

§ 35.

Der Katholicismus.

Während das Christenthum als die vollkommene Religion den Gegensatz von Judenthum und Heidenthum prinzipiell überwunden hat, sank es in seiner geschichtlichen Entwicklung zum kirchlichen Katholicismus zum Theil in diese beiden Standpunkte wieder zurück.

Paganisirend war sowohl die mythologisch-philosophische Lehrbildung, in welcher die christliche Glaubenswahrheit von der Gemeinschaft Gottes und des Menschen zum transscendenten Mysterium entrückt wurde, als auch die magisch-mystische Kultusbildung, in welcher die Gegenwart des göttlichen Geistes im kultischen Mittel naturalisirt und der geistige Akt der Heilsvermittelung zum äusseren Wundervorgang mechanisirt wurde.

Judaisirend aber war sowohl die theokratische Gestaltung der Kirchenverfassung mit ihrem gesetzlichen Autoritätsprinzip in Lehrtradition und Bussdisciplin, als auch die neue Veräusserlichung der Moral in Buchstabendienst, Werkgerechtigkeit und Verdienstlichkeit der überpflichtmässigen Leistungen, woraus sich die Theorie von der doppelten Sittlichkeit, der natürlich-menschlichen und der übernatürlichen mönchischen, ergab.

Die Folge dieser doppelten Missbildung war einestheils die Verkümmerung der religiösen Heilskraft des Evangeliums, indem die kirchliche Mittlerschaft sich scheidend zwischen Gott und Mensch drängte und die Heilsaneignung an Mittel band, welche der Natur der Sache nach keine innere Gewissheit desselben bewirken können; anderentheils die Verkümmerung der sittlichen Wahrheit des Evangeliums, indem die Freiheit der Gotteskinder unter das Knechtsjoch priesterlicher Satzung und Bevormundung gebeugt und die Selbstverantwortlichkeit des Gewissens aufgehoben, zugleich aber durch die Entgegensetzung

von Kirche und Welt das weltlich-sittliche Leben als profanes entwerthet und hinter die kirchliche Leistung zurückgesetzt wurde.

§ 36.

Der Protestantismus.

Der Protestantismus, als Prinzip immer in der Kirche vorhanden und besonders in den evangelischen Gemeinschaften der letzten mittelalterlichen Jahrhunderte wirksam gewesen, ist zur kirchlichen Neubildung geworden durch die Reformation des 16. Jahrhunderts, welche aus dem Aergerniss des christlichen Gewissens an der Heillosigkeit des katholischen Busswesens entsprang.

Demgemäss hat der Protestantismus vor Allem der katholischen Bindung des Heils an die kirchlichen Mittel und Mittler entgegengesetzt den Grundsatz von der Rechtfertigung allein durch Gottes Gnade und durch den Glauben des Menschen, d. h. die Ueberzeugung, dass das christliche Heil ausschliesslich in der Gnade Gottes in Christo gegeben und im Evangelium Jedem dargeboten, durch den persönlichen Glauben unmittelbar angeeignet werde.

Aus diesem religiösen Kardinalsatz ergaben sich als unmittelbare dogmatische und ethische Folgerungen:

1) die Aufhebung der kirchlichen Lehrautorität in Glaubenssachen und Ersetzung derselben (der „Menschensatzungen“) durch die alleinige Autorität des Wortes Gottes in der heiligen Schrift,

2) die Aufhebung der kirchlichen Gewissensleitung in der Bussdisziplin und Ersetzung derselben durch die Selbstverantwortlichkeit des allein an Gott gebundenen Gewissens des freien Christenmenschen,

3) die Aufhebung der theokratischen Kirchenverfassung und der religiös privilegirten Hierarchie durch die Unterscheidung der sichtbaren Kirche von der unsichtbaren und durch die Behauptung des allgemeinen Priesterthums aller Christen,

4) die Aufhebung des Dualismus zwischen Kirche und Welt und der Profanation der weltlichen Sittlichkeit durch die Unter-

scheidung von Kirche und Gottesreich und Anerkennung der selbständigen göttlichen Ordnungen in Familie, Staat, und weltlichem Berufsleben.

§ 37.

Der lutherische und reformirte Protestantismus.

Der geschichtliche Protestantismus hat sich unter dem Zusammenwirken von äusseren und inneren Motiven in den zwei gesonderten Kirchen der lutherischen und reformirten Confession ausgeprägt, welche ihren relativen und auf gegenseitige Ergänzung angewiesenen Gegensatz unnöthig überspannt haben. Einig im evangelischen Glaubensprinzip, unterscheiden sich beide Kirchen so, dass die lutherische das Schwergewicht legt auf die religiöse Mystik des im unmittelbaren Besitz und Genuss der göttlichen Liebe ruhenden Gefühls, die reformirte auf die ethische Reinheit und Kraft der vom göttlichen Willen allein bestimmten Willensbethätigung. Daher richtet sich die Polemik der lutherischen Kirche vorzüglich gegen die judaisirende Gesetzlichkeit und Werkgerechtigkeit des Katholicismus, die der reformirten gegen die paganisirende Kreaturvergötterung und Gewissensabstumpfung desselben. Dort ist das Seligkeitsinteresse so überwiegend bedacht auf Reinhaltung der Lehre, dass dabei die Gefahr des Doktrinarismus und Quietismus droht; hier ist der Heiligungseifer so sehr gerichtet auf Reinhaltung des Lebens, dass dabei die Gefahr des gesetzlichen Rigorismus und Asketismus droht.

§ 38.

Die Entwicklung des Protestantismus.

Das protestantische Prinzip ist in der Kirchenbildung des 16. Jahrhunderts noch nicht rein durchgeführt worden, sondern noch theilweise im katholischen Standpunkt hängen geblieben (Identificirung von Schrift und Wort Gottes, Festhaltung und verschärfte Sanktionirung der patristischen und scholastischen Lehrsatzungen, Anknüpfung der Heilsaneignung an die sinnlichen Mittel der Sacramente, Bindung des persönlichen Glaubens an die kirchliche Lehrautorität und Zwangsgewalt der offiziellen Kirche gegen Heterodoxie).

Gegen diese Verkümmerung des protestantischen Prinzips haben von Anfang die mit der vorreformatorischen evangelischen Opposition zusammenhängenden kleineren protestantischen Gemeinschaften protestirt, wurden aber durch den Druck der protestantischen Staatskirchen in die Stellung der Härese gedrängt.

Aber das von ihnen anfangs vergeblich vertretene echt protestantische Prinzip erhob sich in Mitten der protestantischen Kirchen selbst seit Ende des 17. Jahrhunderts in zwei parallelen Richtungen: im Pietismus (Herrnhuterthum, Methodismus) als Reaktion der praktischen evangelischen Frömmigkeit und Sittlichkeit gegen die Erstarrung des kirchlichen Orthodoxismus; im Rationalismus (Deismus, Aufklärung) als Reaktion des theoretischen protestantischen Prinzips der autonomen Kritik gegenüber der dogmatischen Tradition.

Während jede dieser beiden Richtungen für sich allein zu einseitig war, um eine positiv fruchtbare Fortbildung der protestantischen Theologie zu bewirken, ist dagegen aus ihrer inneren Verbindung seit Ende des 18. Jahrhunderts der neuere Protestantismus hervorgegangen, welcher seinen lehrhaften Ausdruck in der von *Kant, Herder* und *Schleiermacher* ausgegangenen evangelisch-protestantischen Theologie und seinen kirchenpolitischen Ausdruck in der Union der protestantischen Kirchen gefunden hat. In der Ausbildung dieses neueren Protestantismus in Theologie und kirchlichem Leben findet die unvollendet gebliebene Reformation des 16. Jahrhunderts ihre durch die Bedürfnisse der Gegenwart geforderte Fortsetzung.

Zweiter Abschnitt.

Das Formalprinzip der Dogmatik.

Erstes Hauptstück.

Wort Gottes und heilige Schrift.

§ 39.

Der Schriftglaube im Allgemeinen.

Der Glaube an eine heilige Schrift, welcher den geschichtlichen Religionen allen eigen ist, hat zu seiner Wurzel theils das religiöse Offenbarungsbewusstsein überhaupt, welches Grund und Inhalt der heiligen Schriften bildet, theils die besondere Werthschätzung der aus der klassischen Entstehungszeit einer geschichtlichen Religionsgemeinschaft stammenden literarischen Urzeugnisse, eine Werthschätzung, welche endlich durch das praktische Postulat einer unfehlbaren Autorität zur dogmatischen Aussage absoluter Einzigartigkeit und Göttlichkeit gesteigert zu werden pflegt.

Auch die protestantische Schriftlehre war nicht materiell neu, sondern nur die durch praktische Interessen geforderte Durchführung der allgemein kirchlichen Identifizirung von Wort Gottes und Schrift bis zur äussersten Spitze der dogmatischen Konsequenz.

§ 40.

Jüdischer Schriftglaube.

Wie das Alterthum überhaupt Zustände der mantischen Begeisterung auf göttliche Eingebung zurückführte, so betrachteten auch die alttestamentlichen Propheten die ihnen im Zustand der Verzückung oder der wachen religiösen Begeisterung aufgegangenen Erkenntnisse als unmittelbare göttliche Offenbarung („Wort, Spruch Gottes“), die übrigens die menschliche Selbstthätigkeit nicht aus- sondern einschloss. Auch zum Niederschreiben dieser Offenbarung fühlten sie sich oft durch gött-

liche Stimme getrieben, aber das Niederschreiben selbst war durchaus ihre eigene, auf Reflexion und Arbeit beruhende Thätigkeit.

Erst in nachprophetischer Zeit führte das Autoritätsbedürfniss des gesetzlichen Judenthums und die Analogie griechischer Theorien (Philo) zum Glauben an die wörtliche Eingebung der jetzt zum Kanon gesammelten heiligen Schriften (Gesetz und Propheten), woran sich weiter der Glaube auch an die Inspiration der griechischen Uebersetzung (LXX) und der mündlichen Ueberlieferung der Schule anschloss.

§ 41.

Neutestamentliche Inspirationslehre.

Der jüdische Glaube an die Inspiration der alttestamentlichen Schriften bildet zwar im neuen Testament die feststehende, auch ausdrücklich bezeugte Voraussetzung[1]). Aber das Bewusstsein eigenen Besitzes des in alle Wahrheit leitenden heiligen Geistes macht die neutestamentliche Gemeinde frei vom Knechtsdienst des Buchstabens[2]). Die Ausgleichung dieser faktischen Freiheit und jener dogmatischen Voraussetzung bildet die allegorische (pneumatische) Exegese[3]).

Durch den sie erfüllenden heiligen Geist wissen sich die Apostel im Besitz einer das Wissen des natürlichen Menschen übersteigenden Wahrheitserkenntniss, welche sie als Offenbarung Gottes und Christi oder als Wort Gottes dem Menschenwort (menschlicher Ueberlieferung und natürlicher Reflexion) entgegensetzen und über alles bloss menschliche Verstandesraisonnement hinausstellen[4]).

Aber den Besitz des erleuchtenden heiligen Geistes betrachten die Apostel nicht als ihr ausschliessliches Privilegium,

[1]) II Tim. 3, 16. Röm. 15, 4. Hebr. 3, 7. II Petr. 1, 21.

[2]) Joh. 16, 13. II Cor. 3, 5—18. I Joh. 2, 20. 21. 27.

[3]) Beisp.: Gal. 4, 22—31. 3, 16ff. I Cor. 9, 8ff. II Cor. 3, 7ff. Röm. 7, 1—4. Eph. 5, 31f. Hebräerbrief passim.

[4]) I Thess. 2, 13. Gal. 1, 12. I Cor. 2, 4—16. II Cor. 4, 2—6. 10, 5.

sondern als allgemeine Christengabe[1]), stellen ihr eigenes Wissen als menschlich beschränktes und irrthumsfähiges dem der andern Christen gleich[2]), fordern vom Christen als geistlichem Menschen selbständige Prüfung[3]), und zeigen in ihren Schriften die treue Bemühung wie auch die individuelle Bedingtheit des menschlichen Schriftstellers[4]).

§ 42.

Katholische Schrift- und Traditionslehre.

Indem die alte Kirche die neutestamentlichen Schriften den alttestamentlichen im kirchlichen Gebrauch zur Seite stellte, übertrug sie die bezüglich der letztern überkommene dogmatische Inspirationstheorie auch auf die ersteren. Dabei blieb aber sowohl der Begriff der Inspiration noch ein freier und dehnbarer — von passiver ekstatischer Eingebung bis zu freier religiöser Erleuchtung und Unterstützung durch den heiligen Geist — als auch der Umfang seiner Anwendung ausser- wie innerhalb der biblischen Schriften noch ein laxer. Kanonische Geltung einiger apostolischer Väter; Inspiration auch bei heidnischen Propheten und Philosophen; Unterscheidung von Homologumenen und Antilegomenen bis zur Fixirung des Kanons im 5. Jahrhundert.

Der Schrift ging von Anfang zur Seite, und zwar mit einem nicht ausdrücklichen aber thatsächlichen Uebergewicht an Autorität, die Tradition, angeblich die Summe der von Aposteln und Vätern mündlich überlieferten Lehren und Satzungen, thatsächlich das lebendige und in steter Weiterentwicklung begriffene Gemeinbewusstsein der katholischen Kirche[5]), welches

[1]) I Cor. 2, 12: ἡμεῖς sc. πνευματικοί (v. 13. 15) = Christen, vgl. II Cor. 13, 5.

[2]) I Cor. 13, 12. 1, 16. 7, 40. — Zurechtweisung des Petrus Gal. 2. Gleichstellung mit Apollos I Cor. 3, 5 ff. 4, 6; mit allen Christen I Cor. 8, 1. II Cor. 1, 24. I Joh. 2, 21. 27.

[3]) I Thess. 5, 21. I Cor. 2, 15. I Joh. 4, 1.

[4]) Luc. 1, 3. Jac. 2, 14—26.

[5]) *Vincentius Lirinensis:* Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est vere proprieque catholicum. Nullusne ergo in ecclesia

in den kirchlichen Symbolen und Institutionen zur gesetzlichen Autorität sich fixirte, doch erst im Tridentinum ausdrücklich der Schrift als ebenbürtige Norm gleichgesetzt wurde [1]).

§ 43.

Reformatorische Schrift- und Traditionslehre.

Die Reformation setzte der katholischen Kirchentradition einerseits und dem schwarmgeistigen Spiritualismus andererseits das lautere Wort Gottes in der Schrift entgegen, wobei das Verhältniss von Wort und Schrift anfangs auf lutherischer Seite wenigstens noch ein unbestimmtes war, nach Luthers persönlichem Vorgang auch freier Kritik (Unterscheidung von proto- und deuterokanonisch) Spielraum lassend, während die reformirte Kirche die wörtliche und buchstäbliche Inspiration des Schriftworts schon früher bekenntnissmässig fixirte [2]).

Begründet wurde die Schriftautorität auf das innere Zeugniss des heiligen Geistes, an welches die Reformatoren auch als an die oberste Instanz der Schriftauslegung apellirten, Luther [3]) unter Umständen sogar über und wider die Schrift.

habebitur profectus religionis? Habeatur plane, et maximus, sed ita, ut vere profectus sit ille fidei non permutatio. Crescat igitur oportet et multum proficiat tam singulorum quam totius ecclesiae seculorum gradibus intelligentia, sed in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia.

[1]) *Trid. Sess.* IV: S. Synodus omnes libros tam V. quam N. Test. cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tanquam vel ore tenus a Christo vel a Spiritu S. dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscepit ac veneratur. Si quis autem traditiones praedictas sciens et prudens contemserit, anathema sit!

[2]) *Conf. Helv. II c.* 1.: Credimus Scripturas sacras ipsum esse verbum Dei. *Form. Consens. Helv. c.* 1.: Hebraicus V. T. codex tum quoad consonas tum quoad vocalia, sive puncta ipsa sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad res tum quoad verba θεόπνευστος.

[3]) *Luther:* Was Christum nicht treibt, ist noch nicht apostolisch, ob es gleich St. Petrus oder Paulus lehrte. Wenn unsere Widersacher auf die Schrift dringen wider Christum, so dringen wir auf Christum wider die Schrift. Wer will dem Gewissen gewiss sagen, welcher Theil das Wort Gottes lauter lehre, ob wir oder unsere Widersacher? Darum mag ein Jeder für sich selbst sehen, dass er der Sachen gewiss sei!

Daneben gilt die kirchliche Tradition theils als historische Bezeugung des Schriftursprungs, theils als leitende, doch nicht unfehlbar massgebende Glaubensanalogie für die Schriftauslegung[1]), theils endlich (lutherischer Seits) als selbständige Norm für praktische kirchliche Ordnungen, soweit sie nicht heilsgefährlich sind[2]).

§ 44.

Altprotestantisches Schriftdogma.

Die altprotestantische Dogmatik zog die logischen Consequenzen aus der Grundanschauung, dass die heilige Schrift mit dem Wort Gottes identisch sei, in den Aussagen über Ursprung und Eigenschaften der heiligen Schrift.

Ihrem Ursprung nach ist sie ein rein göttliches Produkt, hervorgegangen aus der direkten übernatürlichen Sach- und Worteingebung des heiligen Geistes, welche an die Stelle der geistigen Selbstthätigkeit der Autoren tritt und diesen nur die mechanische Arbeit des Niederschreibens übrig lässt[3]). Der Beweis dieses göttlichen Ursprungs wird theils in dem religiöse Gewissheit (fidem divinam) bewirkenden Zeugniss des heiligen Geistes, theils in den historische Wahrscheinlichkeit

1) *Form. Conc.* p. 570f.: Credimus unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino esse quam prophetica et apostolica scripta cum V. tum N. Test. Reliqua vero patrum sive neotericorum scripta, quocunque veniant nomine, sacris literis nequaquam sunt aequiparanda, sed universa illis ita subjicienda sunt, ut alia ratione non recipiantur, nisi testium loco.

2) *Conf. Aug.* P. 31.: Servantur tamen apud nos pleraeque traditiones, quae conducunt ad hoc, ut res ordine geratur in ecclesia.

3) Divina inspiratio est actio ejusmodi, qua Deus non solum conceptus rerum scribendarum omnium objectis conformes sed et conceptus verborum ipsorum atque omnium, quibus illi exprimendi essent, supernaturaliter communicavit intellectui scribentium ac voluntatem eorum ad actum scribendi excitavit (*Baier*). Solus ergo Deus, si accurate loqui velimus, scripturae s. auctor dicendus est, prophetae vero et apostoli auctores dici non possunt, nisi per quandam catachresin, utpote qui potius Dei calami et Spiritus S. dictantis notarii fuerunt (*Quenstedt*).

(f. humanam) ergebenden äusseren Zeugnissen und Kriterien gefunden.

Vermöge dieses göttlichen Ursprungs ist die heilige Schrift die durchaus in jedem Wort unfehlbare und zureichende Quelle und Norm der religiösen Wahrheitserkenntniss[1]; die auch kraft der authentischen Interpretation ihres Urhebers, des heiligen Geistes, sich selbst zu erklären vermag, wenn gleich nicht ohne die ordentlichen menschlichen Hülfsmittel; und die endlich in sich selbst die Kraft hat, übernatürliche Heilswirkungen im Menschen zu erzeugen.

§ 45.

Neuere protestantische Schriftlehre.

Die kirchliche Schriftlehre, auf rein dogmatischem Postulat beruhend, verfiel seit *Semler*'s exakt historischer Schriftforschung der fortgehenden Zersetzung, indem sowohl der Umfang des Gottesworts in der Schrift immer mehr eingeengt, als auch die Form der Inspiration immer natürlicher gedacht wurde, bis zuletzt der ganze Begriff auf bloss menschliche Trefflichkeit und Nützlichkeit reducirt war.

Die Opposition gegen die Exklusivität der orthodoxen Schriftautorität führte zu höherer Schätzung der Tradition, welche

[1] Affectiones scripturae s.: 1) auctoritas causativa et normativa (qua illa infallibilis et adaequata norma est, ad quam omnia homini credenda et agenda sunt exigenda, omnes controversiae fidei dirimendae et omnia alia scripta dijudicanda — *Hollaz*); 2) sufficientia s. perfectio (perfecte, plene et sufficienter continent omnia, quae ad fidem et vitam christianam atque adeo ad aeternae salutis consecutionem scitu sunt necessaria *Quenst.*): 3) perspicuitas s. facultas se ipsam interpretandi (ut ex ea certa aliqua et constans sententia de dogmatibus, quorum cognitio ad salutem cuivis necessaria est, haberi possit. Observandum est, non excludi a nobis per assertionem perspicuitatis pium studium in lectione et meditatione scripturae adhibendum, nec adminicula ad scripturae interpretationem necessaria — *Gerhard*); 4) efficacia (quod scriptura s. viva sit et efficax mediumque illuminationis, conversionis et salutis potentia divina instructum ac animatum — *Calov.* Vis divina spiritui s. originaliter et independenter, verbo Dei communicative et dependenter propter mysticam verbi cum Spiritu S. unionem intimam et individuam competit — *Holl.*)

Lessing noch in der Weise *Calixt's* mit der Kirchenlehre der ersten fünf Jahrhunderte identificirte, während die spekulative Theologie in ihr den in fortschreitender Entwicklung begriffenen kirchlichen Gemeingeist erkannte.

Auf Grund der rationellen Ansicht von den menschlichen Verfassern lenkte dann wieder *Herder* zu einer höheren Würdigung des religiösen Werthes der Bibel zurück, indem er den Kern der Inspiration in der religiösen Begeisterung und genialen Intuition der biblischen Schriftsteller fand. *Schleiermacher* mit *Lessing* darin einig, dass der Schriftglaube den Christusglauben voraussetze, nicht umgekehrt dieser jenen, suchte den Grund der normativen Dignität der Schrift in der persönlichen Vertrautheit ihrer Verfaser mit dem geschichtlichen Erlöser, wogegen die kritische Theologie geschichtliche Bedenken geltend machte. Die Vermittlungstheologie hat in der Formel der „Gottmenschlichkeit der Schrift“ die richtige Intention verrathen, deren Ausführung aber meist schwankend und unklar blieb.

§ 46.

Resultat: Inspiration der heiligen Schrift.

Die Konsequenz des protestantischen Prinzips, von allen menschlichen Vermittelungen auf das „reine Wort Gottes“ zurückzugehen, fordert auch an der heiligen Schrift zu unterscheiden zwischen göttlichem Grund und menschlichem Mittel. Die heilige Schrift hat ihren Grund in der Inspiration des heiligen Geistes insofern, als sie ein zwar auf durchaus natürliche und psychologisch gesetzmässige Weise entstandenes Produkt des vom göttlichen Geist erleuchteten Geistes der geschichtlichen Offenbarungsmittler ist.

Aber wie alle göttliche Offenbarung nur in der Form ihrer menschlichen Auffassung in die Erscheinung tritt, so ist auch die den biblischen Schriftstellern gewordene Erleuchtung bei aller Ausserordentlichkeit des Grades doch immer kein rein göttliches, sondern durch das Medium des menschlichen Bewusstseins gebrochenes Licht, ihr Wort also ein gottmenschliches in dem

Sinn, dass es göttliche Wahrheit in menschlicher, geschichtlich und individuell bedingter Form der Auffassung zum Inhalt hat.

§ 47.

Schrift und Tradition.

Als das aus der schöpferischen Periode unserer Religion stammende ursprünglichste Erzeugniss und unmittelbarste, klassisch-vorbildliche Zeugniss der göttlichen Offenbarung vor und in Christo, enthält die heilige Schrift das Wort Gottes auf eine für die Erzeugung des seligmachenden Glaubens vollkommen zureichende und deutliche Weise (perfectio s. sufficientia et perspicuitas s. facultas se ipsam interpretandi) d. h.: ohne der Ergänzung durch unabhängige und gleichgeordnete Quellen (der traditiones humanae der katholischen Kirche) bedürftig zu sein, was doch die Leitung des Schriftverständnisses durch die fortschreitende kirchliche Wahrheitserkenntniss (analogia fidei) nicht ausschliesst.

Die heilige Schrift hat daher in unserer Kirche für alle Zeiten eine normative Dignität (auctoritas normativa) in dem Sinne anzusprechen, dass aus ihr als der fundamentalen Erkenntnissquelle die christliche Heilswahrheit zu schöpfen und nach ihr alle andere religiöse Verkündigung und Literatur bezüglich ihres kirchlichen Werthes zu beurtheilen ist, so dass nichts als evangelisches Christenthum gelten kann, was sich nicht als Entwicklung aus den in der Schrift enthaltenen Grundformen des christlichen Glaubens nachweisen lässt.

Diese Dignität kommt jedoch den verschiedenen Bestandtheilen der Schrift je nur in dem Masse zu, als darin der christliche Geist zum reinen und bestimmten Ausdruck gekommen ist, also dem Alten Testament nur insoweit, als es prophetische Vorbereitung des Neuen und in diesem sonach erfüllt ist, aber auch den neutestamentlichen Schriften nur je nach dem Grade, wie sie wahrhaft „Christum treiben“. Dass die Grenze des Kanonischen gegen das Apokryphische eine fliessende sei, folgt schon aus der altkirchlichen wie der altlutherischen Unter-

scheidung der Homologumenen von den Antilegomenen oder der proto- und deuterokanonischen Schriften.

Da ferner der in der Schrift auf ursprüngliche und urbildliche Weise sich bezeugende heilige Geist nie aufhört, die Gemeinde in alle Wahrheit zu leiten, so partizipirt auch die spätere lehrhafte oder erbauliche Literatur der Kirche im selben Masse, als sie von christlichem Geiste erfüllt ist, an dem Inspirationscharakter der Schrift und ist also auch der Gegensatz von Schrift und Tradition bei aller prinzipiellen Berechtigung doch nur ein fliessender, mit dem begrifflichen Gegensatz von Gottes Wort und Menschenwort keineswegs zu verwechseln.

§ 48.

Auslegung der heiligen Schrift.

Nicht zwar der Sinn der Schrift, wohl aber die Auslegung derselben ist je nach ihrem Zweck eine dreifache: historisch, dogmatisch und praktisch.

1) Die historische Auslegung ist an den einfachen grammatischen Wortsinn der einzelnen aus ihrem unmittelbaren Zusammenhang heraus zu verstehenden Stellen gebunden. Das Verständniss des Einzelnen aus seinem Orte innerhalb der geschichtlichen Entwicklung der biblischen Religion überhaupt ist Sache der historisch-kritischen Bibelwissenschaft.

2) Die dogmatische Auslegung ist an die „analogia fidei" in der Art gebunden, dass nicht das Einzelne der Schriftstellen in seiner Besonderheit massgebend ist, sondern nur das im Ganzen der Schrift enthaltene und durch die fortgehende kirchliche Lehrbildung (sowohl patristische als namentlich auch protestantische Theologie) reicher entwickelte, daher aus diesem ganzen dogmatischen Geschichtsverlauf durch wissenschaftliche Forschung zu ermittelnde Prinzip des christlichen Glaubens.

3) Die praktische oder erbauliche Auslegung deutet den Schriftbuchstaben für die praktischen Zwecke der jeweiligen Gemeinde (sei es Einzelner oder der Gesammtheit) in freiester Weise aus dem lebendigen christlichen Geiste, in dessen Besitz sich die Gemeinde der Gegenwart mit der des Urchristenthums

und mit den Originalzeugnissen desselben so eins weiss, dass sie ihre selbständige und zeitgemässe Auslegung für die christliche Praxis zugleich als die authentische Auslegung des auctor primarius zn betrachten befugt ist.

Zweites Hauptstück.

Dogma und Wissenschaft.

§ 49.

Dogma und Bekenntniss.

Die Bedeutung des Dogmas im Verhältniss zur Wissenschaft ist aus den psychologischen Wurzeln und geschichtlichen Bedingungen seiner Entstehung zu begreifen.

Die Wurzel des Dogmas liegt in der dem religiösen Bewusstsein eigenthümlichen Form der praktischen, durch Gemüthsmotive bestimmten Erkenntnissthätigkeit des Glaubens, welche ursprünglich nicht Sache des logischen Denkens, sondern der vorstellenden Phantasie ist, welche den Vernunftgehalt der religiösen Wahrheit in sinnlichen, von der äussern Anschauung abgezogenen Bildern („Sinnbildern") vergegenständlicht.

Die anfangs flüssige und wandelbare religiöse Vorstellung wird durch die formal logische Reflexion des Verstandes unter dem mitwirkenden Einfluss der jeweils herrschenden Zeitphilosophie zum theologisch formulirten Glaubenssatz, welcher durch die bekenntnissmässige Anerkennung und Sanktionirung seitens der positiven kirchlichen Gemeinschaft zu einer öffentlich giltigen und massgebenden Glaubenssatzung oder zum Dogma erhoben wird.

Während das katholische Dogma den Anspruch auf unfehlbare und unwandelbare Wahrheit erhebt, hat der Protestantismus prinzipiell seinem bekenntnissmässigen Dogma die bloss bedingte Geltung als Ausdruck der jeweiligen kirchlichen Wahrheitserkenntniss zugesprochen, welche die fortschreitende theologische Forschung nicht ausschliesst, sondern fordert[1]).

[1]) *Form. Conc.* p. 572: Symbola non obtinent auctoritatem judicis, haec enim dignitas solis sacris literis debetur: sed duntaxat pro religione nostra

§ 50.

Patristik, Scholastik und Mystik.

Die bedeutendsten Kirchenväter, wie *Clemens Alex.*, *Origenes*, *Augustinus* suchten den im kirchlichen Gemeinbewusstsein als Glaubensregel gegebenen Inhalt des christlichen Glaubens zum theologischen Lehrbegriff auszubilden mittelst eines in der Schule der Philosophie gebildeten, wenngleich nicht an ein bestimmtes System gebundenen Denkens. Das Verhältniss von πίστις und γνῶσις (fides und intellectus) wurde von *Clemens* und fernerhin bis zu *Anselm* so bestimmt, dass jene, als das unmittelbare religiöse Gemeindebewusstsein, die religiöse Wahrheit eingewickelt enthalte, welche durch diese, die theologische Speculation, zur vernünftig begriffenen Erkenntniss entwickelt werden solle. Aber diese Aufgabe konnte von den Vätern nicht befriedigend gelöst werden, theils weil die vorhandene griechische Philosophie ein ungenügendes Mittel zur Erfassung des neuen Glaubensinhalts war, theils weil dieser Inhalt selbst aus einer Mischung von wirklichen religiösen Erfahrungsthatsachen und legendarischen Ueberlieferungen bestand, zu deren Kritik damals die Voraussetzungen gänzlich fehlten.

Die Scholastiker des Mittelalters suchten die von den Vätern gebildeten und durch Concilbeschlüsse fixirten Dogmen in einen systematischen Zusammenhang zu bringen, wobei sie

testimonium dicunt eamque explicant, ac ostendunt, quomodo singulis temporibus sacrae literae in articulis controversis in ecclesia Dei a doctoribus, qui tum vixerunt, intellectae et explicatae fuerint, et quibus rationibus dogmata cum scriptura s. pugnantia rejecta sint. *Luther* zu den Visitations-Artikeln: „Wiewohl wir Solches nicht als strenge Gebote können lassen ausgehen, auf dass wir nicht neue päpstliche Dekretalen aufwerfen, sondern als eine Historie, dazu als ein Zeugniss und Bekenntniss unseres Glaubens: so hoffen wir doch, dass alle fromme friedsame Pfarrherren sich willig, ohne Zwang, nach der Liebe Art solcher Visitation unterwerfen und sammt uns derselben friedlich geleben, bis dass Gott der heilige Geist besseres durch sie oder uns anfahe.“ — *Conf. Basil.*: Hanc nostram confessionem judicio s. scripturae subjicimus eoque pollicemur, si ex scripturis in melioribus instituamur, nos omni tempore Deo et sacrosancto ejus verbo maxima cum gratiarum actione obsecuturos esse.

sich der platonischen und später (13. Jahrh.) der aristotelischen Philosophie als formalen Werkzeugs bedienten. Aber da sowohl der Inhalt im begrifflich formulirten und autoritativ geltenden Dogma festgestellt, als auch die philosophische Form durch die als zweite Autorität überlieferte aristotelische Philosophie gegeben war, so konnte es dem von dieser doppelten Fessel belasteten theologischen Denken nie gelingen, das Dogma begreiflich zu machen und vom Glauben zum Wissen fortzuschreiten. Daher endete die Scholastik, die mit der Voraussetzung der rationalen Erkennbarkeit der Dogmen begonnen hatte, mit dem resignirten Zugeständniss ihrer Irrationalität.

Eine Reaktion gegen den dogmatischen Formalismus der Scholastik bildete die Mystik, die von der Schultradition auf die Innerlichkeit der religiösen Gemüthserfahrung zurückging und in deren unmittelbaren Intuitionen einen vom Dogma unabhängigen Ausdruck christlicher Wahrheit fand. Die Mystik der letzten mittelalterlichen Jahrhunderte war theils praktisch-erbaulicher Art (*Tauler, Suso, Thomasa Kempis*), theils verband sie sich mit philosophischer Bildung und Productivität, die zukunftsreiche Keime enthielt (Meister *Eckart*, „Deutsche Theologie“). Obgleich Vorläuferin der Reformation, war die Mystik selbst noch nicht zu reformatorischer Wirksamkeit fähig, weil sie grösstentheils noch befangen blieb im weltflüchtigen Dualismus und Asketismus der mittelalterlichen Kirche.

§ 51.

Fortsetzung der Scholastik und Mystik im Protestantismus.

Der im Prinzip der Reformation liegenden Forderung einer Neubildung der Glaubenslehre aus der an der h. Schrift genährten christlichen Erfahrung hat die protestantische Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts nicht entsprochen. Trotz der Abneigungen der Reformatoren gegen die Scholastiker haben die protestantischen Kirchen ihr Lehrsystem grösstentheils wieder aus dem patristisch-scholastischen Stoff entnommen und das Neue mit dem Alten künstlich zusammengeschweisst, theilweise sogar das alte Dogma (z. B. Christologie) noch weiter im Sinn

und nach der Methode der Scholastik ausgesponnen. Insbesondere die lutherische Orthodoxie des 17. Jahrhunderts unterscheidet sich von der mittelalterlichen Scholastik nur dadurch, dass sie die tieferen spekulativen Elemente derselben beseitigte und für ihre künstlichen Schulformeln einen Schriftbeweis herzustellen suchte, der doch — bei der Gebundenheit der Exegese an das vorausgesetzte Dogma — blosse Illusion war. Die reformirte Theologie hat das Schriftprinzip von Anfang etwas entschiedener geltend gemacht und in der „Föderaltheologie" des *Coccejus* hat die biblische Theologie den Bau der orthodoxen Scholastik erstmals zu durchbrechen vermocht.

Viel reiner als in der konfessionellen Schuldogmatik hat sich der Geist der Reformation bei den protestantischen Mystikern erhalten, welche, an die mittelalterliche Mystik anknüpfend und von deren asketischer Einseitigkeit durch Luther's religiösen Genius befreit, in der an der heiligen Schrift genährten Erfahrung des frommen Gemüths den sittlich-religiösen Kern der evangelischen Wahrheit fanden, den sie theils in einfacher praktisch erbaulicher Weise ausdrückten, theils zu kühner theosophischer Intuition gestalteten (*Jak. Böhme*) — Vorläufer der späteren Spekulation.

§ 52.

Aufklärung, Rationalismus und Supranaturalismus.

Während die kirchliche Theologie mit der Vollendung des scholastischen Dogmensystems und mit konfessionellen Controversen beschäftigt war, hatte sich aus dem Erstarken der Naturwissenschaften (Astronomie, Physik und Mathematik) und durch die Gewöhnung an ihre Methode empirischer Beobachtung und genauer Berechnung eine verständige Denkweise entwickelt, welche die Gesetzmässigkeit der Welt zum Axiom und die Klarheit der Begriffe zum Kriterium der Wahrheit machte. Der englische Deismus, der französische Naturalismus und in Deutschland die Aufklärung oder der Rationalismus waren nahe verwandte Erscheinungsformen der Richtung, welche die „Vernunft" (worunter sie jedoch die Denkweise der populären

Verständigkeit meinte) zur obersten Instanz in Glaubenssachen machte und an den dogmatischen und historischen Ueberlieferungen der Theologie einschneidende Kritik übte.

Dadurch wurde die kirchliche Theologie zur Begründung und Vertheidigung ihres bisher naiv supranaturalen Dogmatismus genöthigt, wobei sie auch ihrerseits sich der gegnerischen Waffe der verstandesmässigen Beweisführung bediente, um die Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit und Nothwendigkeit einer Offenbarung zu beweisen, welche die sonst anerkannte Gesetzmässigkeit der Welt in einzelnen Fällen durchbreche. An mangelndem Verständniss für den tieferen geistlichen Gehalt des Dogmas seinem Gegner gleichstehend, legte dieser apologetisch reflektirende „Supranaturalismus“ das Schwergewicht auf den Beweis aus den Wundern und auf die Glaubwürdigkeit der biblischen Schriftsteller — Gesichtspunkte, die von dem ungebrochenen Glaubensbewusstsein der alten sowohl wie auch der reformatorischen Theologie weit ablagen.

§ 53.

Die Theologie unter dem Einfluss des Kant'schen Kriticismus und der Hegel'schen Spekulation.

Kant's Kritik der Vernunft hat die Selbstgewissheit der populären Aufklärung erschüttert und einem tieferen Denken den Weg gebahnt, zugleich aber durch die Einschränkung unserer Erkenntnissfähigkeit auf die Erscheinungswelt einem dualistischen Skepticismus Vorschub gethan, den der Supranaturalismus zur Stütze seiner „übervernünftigen“ Glaubensgeheimnisse zu verwerthen wusste.

Durch seine Moral- und Religionsphilosophie hat *Kant* den Rationalismus ethisch zwar vertieft, aber in seinem Subjektivismus bestärkt. Indem er das sittlich Gute als das allein absolut Werthvolle erkannte und die kirchlichen Dogmen im Sinne ethischer Gemüthsvorgänge („Kampf des guten und bösen Prinzips, Wiedergeburt, Ideal eines ethischen Gemeinwesens oder Reiches Gottes“) deutete, hat er das ethische Prinzip der Reformation, die Innerlichkeit der Gesinnung, die persönliche Gewissenhaftigkeit,

zur energischen Geltung gebracht. Aber indem er, in einseitiger Ueberspannung der subjektiven Freiheit und Selbstgesetzgebung, das sittliche Individuum isolirte und zum alleinigen Grund des Guten und Bösen machte, vermochte er den christlichen Grundgedanken der Sünde, Gnade und Erlösung nicht gerecht zu werden.

Die von *Kant* beeinflusste rationalistische Theologie suchte das Recht des autonomen Subjekts mit dem geschichtlichen Erlösungsglauben der Christengemeinde in der Art zu vermitteln, dass sie die Offenbarung zur Ergänzung der Mängel der Vernunft in die Lücke treten liess, ihren Inhalt aber auf die allgemeinsten Wahrheiten des religiösen Bewusstseins („Gott, Tugend und Unsterblichkeit") beschränkte; ein Verfahren, bei welchem weder das Eigenthümliche der christlich-frommen Erfahrung zu seinem Rechte kam, noch auch der strenge Idealismus der *Kant*'schen Moral gewahrt wurde.

Zur Ueberwindung des geschichtslosen Subjektivismus und der äusserlichen Kompromisse des Rationalismus mittelst einer tieferen Synthese des Idealen und des Geschichtlichen führte die *Hegel*'sche Spekulation, nach welcher die Vernunft nicht im verständigen Denken der einzelnen Subjekte besteht, sondern in dem schöpferischen Denken des göttlichen Geistes, der seine ewigen Gedanken im zeitlichen Verlauf der Welt durch die mannigfachen Stufen des natürlichen und geschichtlich-geistigen Lebens hindurch entwickelt und verwirklicht. Nach *Hegel*'s Religionsphilosophie ist die ganze Geschichte der Religion die fortschreitende Offenbarung Gottes im Bewusstsein der Menschheit, die einzelnen Religionen sind die Stufen dieses Entwicklungsprozesses, der zu seinem Abschluss kommt in der christlichen Religion, in welcher die religiöse Wahrheit, die Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes, zur vollen Offenbarung gelangt und im Leben der christlichen Gemeinde verwirklicht ist. Die christliche Religion und Theologie hat daher nach *Hegel* denselben Inhalt, wie die Philosophie, nur hat sie ihn nicht, wie diese, in der Form des Begriffs, sondern in der volksthümlichen Form der Vorstellung.

Aus diesem Satz wurden in der Hegel'schen Schule ent-

gegengesetzte Folgerungen gezogen: die rechte Seite (*Marheineke, Daub, Göschel* u. A.) benutzte die Hegel'sche Dialektik, um die durchgängige Vernünftigkeit der Dogmen zu beweisen und den kritischen Verstand der Rationalisten durch die spekulative Vernunft aus dem Feld zu schlagen; die linke Seite hingegen (*Strauss, Feuerbach*) suchte die religiöse Vorstellung, mit welcher sie die Religion selbst identificirte, kritisch zu zersetzen, um sie in den Begriff aufzuheben, die Religion also durch Philosophie zu ersetzen. Von diesen beiden Extremen hielten sich die besonnenen Denker fern, die von Hegel zwar ausgegangen waren und seinen idealistischen Evolutionismus festhielten, seinen Intellektualismus aber vom Boden der christlich-frommen Erfahrung aus zu verbessern suchten (*Vatke, Biedermann, Weisse*).

§ 54.
Die Theologie der religiösen Erfahrung: Herder und Schleiermacher.

Zur Ueberwindung des Rationalismus (in seinen verschiedenen Nüancen) führte die neue Geistesrichtnng, welche schon seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts gegen die Aufklärung in die Schranken getreten war, und mit der Theologie zuerst durch *Herder* in Beziehung gesetzt, durch *Schleiermacher* aber zu durchschlagender Wirkung gekommen ist: der psychologisch-historische Empirismus, eine Verbindung der alten Mystik mit der modernen Kritik oder Bewusstseinsanalyse.

Herder hat den Abstraktionen des rationalistischen Verstandes wie dem Formalismus der Kant'schen Moral die Unmittelbarkeit des religiösen Gefühls und die belebende Kraft des an der Bibel genährten christlichen Gemeingeistes entgegengestellt; durch seine Fähigkeit liebevoller Versenkung in die Bibel und verständnissvoller Nachempfindung ihrer religiösen Bildersprache ist er der Wegbahner historischer Bibelforschung und biblischer Theologie geworden, aber sein unsystematischer Geist und seine Abneigung gegen die dogmatischen Formeln machten ihn unfähig zur Erneuerung der Glaubenslehre.

Schleiermacher, in dem herrnhutische Frömmigkeit mit dem kritischen Geist der idealistischen Philosophie sich verband, wurde der Reformator der protestantischen Theologie. Wie Kant die theoretische und praktische Vernunft, so unterzog er den religiösen Geist einer kritischen Analyse, um das beharrliche Wesen der Religion von ihren abgeleiteten und wechselnden Erscheinungsformen zu unterscheiden. Er unterschied, wie *Herder*, die Dogmen als abgeleitete, aus der Reflexion hervorgegangene Sätze von der Religion selbst, die eine unmittelbare innere Erfahrung ist, ein Gefühl des Zusammenhangs mit dem Unendlichen oder der Abhängigkeit von Gott. Hatte er dieses fromme Gefühl früher (in den „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“) noch als wesentlich individuelle Erfahrung gefasst, die nur zufällig auch in Gemeinschaft eingehe, so führte ihn später die geschichtliche Erfahrung über den geschichtslosen Individualismus hinaus zu der Einsicht, dass, wie das ganze persönliche Leben, so auch das religiöse Gefühl des Einzelnen bestimmt ist durch den Gemeingeist seiner Gemeinschaft, der selbst die Wirkung der für ihre Entstehung grundlegenden Thatsachen ist. Sonach ist der christliche Glaube nach Schleiermacher die dem einzelnen Christen mit der christlichen Kirche gemeinsame Weise des frommen Gefühls, die ihr eigenthümliches Gepräge erhalten hat durch die Beziehung auf die Person des Gemeindestifters Jesus. Die Aufgabe der theologischen Glaubenslehre ist daher, den in der Gemeinde gegebenen Glauben an Jesum Christum als den Erlöser zu beschreiben und nach den verschiedenen darin liegenden Aussagen zusammenhängend zu entwickeln, dabei aber jede Vermischung mit anderen Wissenschaften und besonders mit der Philosophie zu vermeiden. Diese Forderung hat jedoch Schleiermacher in seiner eigenen Glaubenslehre nicht durchführen können. Dieselbe lässt nicht bloss in der Lehre vom Verhältniss Gottes zur Welt, sondern auch in ihrem Mittelpunkt, der Lehre von Sünde und Gnade oder Erlösung, deutlich die Einflüsse Spinoza's und Kant's wahrnehmen; denn wie bei diesen, so besteht auch bei Schleiermacher das Wesen der Erlösung in der Befreiung des höheren

geistigen Selbst von der niederen sinnlichen Natur. Aber im Unterschied von jenen Philosophen hat der christliche Glaubenslehrer erkannt, dass die Zustände des gehemmten und des befreiten Geistes oder Gottesbewusstseins nicht bloss individuelle, sondern gemeinsame Erfahrungen der christlichen Gemeinde sind, und dass der Sieg des Geistes über das Fleisch im einzelnen Glied dieser Gemeinde die Wirkung ist des neuen Gemeingeistes, der vom geschichtlichen Stifter der Gemeinde ausgegangen und die Nachwirkung seines persönlichen Lebens ist.

Schleiermacher hat die idealistische Philosophie und die Glaubenslehre in engste Verbindung gebracht: mit jener deutet er Sünde und Erlösung als innere Erfahrungen des religiösen Gemüths, die ihren wesentlichen Grund in der Anlage der Gattung haben; aber mit dieser erweitert er die individuellen Zustände der Seele zu geschichtlichen Zuständen und Wandelungen der menschlichen Gattung, die durch geschichtliche Thatsachen sich vollziehen und in der Person Christi ihren beherrschenden Mittelpunkt haben. Damit war ebensosehr der individualistische Rationalismus Kant's, wie der ungeistige Supranaturalismus der Orthodoxie überwunden.

§ 55.

Die protestantische Glaubenslehre seit Schleiermacher.

Auf dem von Schleiermacher gelegten Grunde steht die ganze protestantische Theologie der Gegenwart; unmittelbarer die Einen, mittelbarer die Anderen, suchen Alle auf dem von ihm gezeigten Weg zwischen der religiösen Persönlichkeit und dem kirchlichen Gemeinbewusstsein zu vermitteln. Die unbedingte Gebundenheit an eine nur äussere Autorität, sei es das inspirirte Schriftwort oder der Buchstabe der symbolischen Bekenntnisse, ist allgemein, auch bei der sogenannten „konfessionellen“ Theologie aufgegeben. Andererseits wollen auch die „freien“ Theologen nicht mehr die subjektive Vernunft, sondern das durch Schrift und Kirche gebildete und normirte fromme Selbstbewusstsein der Glaubenslehre zu Grunde legen. Die Verschiedenheit der dogmatischen Richtungen dreht sich noch haupt-

sächlich um das Mehr oder Weniger von Einfluss, der den Ergebnissen und Grundsätzen der modernen Natur- und Geschichtswissenschaft auf das theologische Denken verstattet wird. Aber da Keiner diesen Einfluss völlig ausschliessen will und kann, so liegt auch hierin kein Prinzipiengegensatz, sondern eine fliessende Nüance. Wichtiger ist die Gemeinsamkeit aller dogmatischen Richtungen in dem Bestreben, das Christenthum als die wahrhaft sittliche Religion zu verstehen, d. h. als die Religion, in welcher die religiöse und die sittliche Idee des Menschen gleichmässig verwirklicht wird, indem beide Seiten, die Gebundenheit an Gott und die an die menschliche Gesellschaft, ihre tiefste Synthese finden im Bewusstsein der Gotteskindschaft.

Diesem der heutigen Theologie gemeinsamen Bestreben hat die *Ritschl*'sche Theologie durch die Betonung der Reich-Gottes-Idee einen markirten Ausdruck gegeben; aber da sie zugleich auf Kant zurückgehend dessen spröde Autonomie des sittlichen Individuums wieder erneuert, so zerfällt hier die innere Einheit des Religiösen und Sittlichen in ein äusseres Nebeneinanderhergehen und Miteinanderabwechseln von sittlicher Freiheit und religiöser Abhängigkeit, was weder theoretisch befriedigend noch praktisch heilsam ist. Ebenso kommt auch die *Ritschl*'sche Erkenntnissmethode in Folge ihrer Anlehnung theilweise an Kant und theilweise an Lotze nicht hinaus über ein stetes Schwanken zwischen einem Subjektivismus, der alle objektive Wahrheit und insbesondere die der theologischen Objekte in Frage stellt, und einem Positivismus, der den praktischen Werth der Ueberlieferung als Kriterium ihrer Wahrheit gelten lässt. In diesem Schwanken zwischen unvermittelten und unvereinbaren Gegensätzen ist die *Ritschl*'sche Theologie ein treues Bild des heutigen Zeitgeistes, dürfte aber zur Ueberwindung seiner Schwierigkeiten und Klärung seiner Verwirrungen kaum sonderlich geeignet sein.

§ 56.

Resultat: Die Aufgabe der Dogmatik.

Die christliche Dogmatik hat ihren Standpunkt im christlichen Bewusstsein der Gotteskindschaft als der geschichtlich

gegebenen und im Innern des religiösen Menschen erprobten Grundthatsache der Gemeinde zu nehmen. Von hier aus sucht sie alle dogmatischen Lehrsätze als Voraussetzungen oder Konsequenzen jener Centralwahrheit in der Art zu verstehen, dass sie zunächst ihr Herausgewachsensein aus der geschichtlichen Offenbarung der Gotteskindschaft in der Person Christi genetisch aufzeigt und sodann die Richtigkeit ihrer kirchlichen Formulirung kritisch untersucht, und zwar nach doppeltem Massstab: hinsichtlich ihrer Angemessenheit sowohl an die Grundthatsache des religiösen Gemeinde-Bewusstseins (des christlichen Prinzips) als auch an die logischen Gesetze unseres Geistes und an das weltliche Wissen unserer Zeit.

Sofern die kirchlich-dogmatischen Formulirungen in der einen oder anderen Hinsicht sich als ungenügend erweisen, hat dann die Dogmatik zu versuchen, ihnen eine angemessenere Fassung zu geben, in welcher die religiöse Idee des Dogmas zum möglichst klaren, widerspruchslosen und praktisch brauchbaren Ausdruck kommen soll. Je mehr ihr dieses bei allen Dogmen so gelingt, dass dieselben als die zusammenhängenden Glieder einer einheitlichen religiösen Weltanschauung erscheinen, in welcher das christliche Heilsbewusstsein mit dem allgemeinen Weltbewusstsein der heutigen evangelischen Christenheit zusammenstimmt, desto richtiger hat die Dogmatik ihre Aufgabe erfüllt, die Gemeinde der Gegenwart über ihren religiösen Glauben zu verständigen (§ 3).

Hingegen ist eine exakt logische Formulirung des reinen Gedankengehalts der Dogmen weder möglich — denn sowohl die Thatsachen des Gemüthes und der Geschichte als auch ihre metaphysischen Voraussetzungen entziehen sich der exakten logischen Formel und lassen sich nur psychologisch und analogisch-symbolisch beschreiben — noch auch wünschenswerth, denn solche Formeln würden dem religiösen Gemeindebewusstsein gar nichts leisten und würden durch ihren Anspruch auf „absolute Wahrheit“ einem engen, die Mannigfaltigkeit der individuellen Bedürfnisse und die fortschreitende Entwicklung des religiösen Bewusstseins und theologischen Forschens ausschliessenden Dog-

matismus dienen, welchen gerade zu überwinden das rechtverstandene Interesse sowohl der Wissenschaft als der Praxis fordert. Statt also die religiöse Wahrheit in scheinbar exakte Formeln einzuengen, wird die Dogmatik sich besser der gemeinverständlichen biblischen Sprachweise bedienen und sich nur auf Markirung der Grenzen des evangelischen Gemeindebewusstseins beschränken, innerhalb derselben aber der Mannigfaltigkeit individueller Auffassungen freien Spielraum offen lassen.

Zweiter Hauptheil.

Spezielle Dogmatik.

Erste Unterabtheilung.

Die Voraussetzungen des christlichen Heils.

Erster Abschnitt.

Von Gott.

§ 57.

Die christliche Gotteslehre im Allgemeinen.

Die Dogmatik hat den christlichen Gottesglauben in zwei nebeneinander herlaufenden Lehrformen ausgedrückt, die sie als natürliche und übernatürliche Gotteserkenntniss unterschied, ohne ihre innere Vermittlung finden zu können.

Die eine ist die Lehre vom Wesen Gottes überhaupt, in welcher von Anfang die theistische Gottesidee des Alten Testaments und der platonisch-alexandrinische Gottesbegriff eine solche Verbindung eingingen, die weder als wirkliche Einheit beider heterogenen Elemente noch als zureichender Ausdruck des specifisch-christlichen Gottesbewusstseins gelten konnte.

Die andere ist die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes, in welcher das spezifisch-christliche Gottesbewusstsein denjenigen theologischen Begriff suchte, der als metaphysische Basis des christlichen Erlösungsglaubens zugleich die höhere Einheit der jüdischen und der griechischen Gottesidee sein sollte, der aber in seiner dogmatischen Form weder dem religiösen Bewusstsein noch dem verständigen Denken Genüge zu thun vermochte.

Hierdurch ist der dogmatischen Gotteslehre ihre Aufgabe dahin vorgezeichnet: Die in den beiden unvermittelt einander zur Seite gehenden kirchlichen Lehrformen zwar bestimmt angestrebte, aber ungenügend durchgeführte spezifische Gottesidee des Christenthums durch reinere Fassung und innere Vermittlung beider Lehrformen wirklich und einheitlich zu vollziehen.

Erstes Hauptstück.

Wesen und Eigenschaften Gottes.

§ 58.

Alttestamentliche Gotteslehre.

Aus der mosaischen Grundlage des praktischen Monotheismus oder des Glaubens an die Einzigartigkeit des Gottes Israels hat sich im Laufe der Jahrhunderte der theoretische Monotheismus der Propheten oder der Glaube an die absolute Einheit Gottes entwickelt, wobei doch die anfängliche Vorstellung des Nationalgottes in der partikularistischen Beziehung Jahve's auf Israel und Kanaan nachwirkte.

Ebenso hat sich die alttestamentliche Vorstellung vom Wesen Gottes allmählich in geschichtlich bedingtem Fortschritt entwickelt: Von der althebräischen Anschauung der im Gewittersturm einherfahrenden, furchtbar machtvollen Himmelsgottheit erhob sich das prophetische Gottesbewusstsein zur Idee des sittlichen Volks- und Weltregenten, dessen Wirken zwar nicht an die Sinnenschranken gebunden, aber doch nicht rein geistig, sondern menschenähnlich vorgestellt wurde (besonders in der prophetischen Geschichtserzählung). Erst die späteren Propheten (besonders Deuterojesaia) haben die anthropomorphe Form mehr und mehr abgestreift oder als blosse Form behandelt und das Wesen Gottes als überweltliche Geistigkeit erkannt, doch ohne die Schranke des Partikularismus ganz zu überwinden.

Die Namen Gottes, in welchen sich sein Wesen nach seinen verschiedenen Seiten und Beziehungen aufschliesst, bezeichnen theils (El, Elohim, El Eljon, El Schaddai, Adonai) das Göttliche überhaupt als übernatürliche Macht und Herrschaft, theils (Jahve) insbesondere den Bundesgott Israels als das unbedingt und unwandelbar selbstherrliche und sichselbstgleiche Ich[1]).

Die Gottesvorstellung des nachprophetischen Judenthums wurde reiner, aber auch abstrakter als die prophetische, indem man die Anthropomorphismen zwar mied, aber zugleich Gott in deistischer Transscendenz von der Welt geschieden dachte, was mit dem Aufhören der prophetischen Inspiration und der Steigerung des gesetzlichen Schrift-, Wunder- und Engelglaubens in Wechselwirkung stand. Der Jahve-Name wird seltener, später nicht mehr gebraucht.

§ 59.

Neutestamentliche Gotteslehre.

Die neutestamentliche Gemeinde weiss sich im Besitz einer Gotteserkenntniss, die, weil auf der Offenbarung Gottes in Christo beruhend[2]), im Prinzip vollkommen[3]) und die Erfüllung alles früheren Gottesbewusstseins ist, die aber gleichwohl der Entwicklung noch bedarf und im Einzelnen stets Stückwerk bleibt[4]).

Inhaltlich vollendet sich die .Gotteserkenntniss jetzt nach zwei Richtungen:

1) Das Wesen Gottes wird jetzt erst völlig erkannt als der reine Geist von schlechthin überweltlicher Unendlichkeit, dessen Verehrung ebendaher an keine natürlichen Schranken und Formen mehr gebunden ist — Ueberwindung des jüdischen Partikularismus[5]).

2) Der in Christo als Vater geoffenbarte Gott ist nicht

[1]) Exod. 3, 14.
[2]) Matth. 11, 27. Joh. 1, 18. 14, 6ff.
[3]) Joh. 17, 3. I Cor. 2, 10ff. I Joh. 2, 20. 21. 27. Col. 2, 3.
[4]) I Cor. 13, 12. I Tim. 6, 16. I Joh. 3, 2. Joh. 16, 13ff.
[5]) Joh. 4, 23f. Röm. 3, 29.

mehr bloss der erhabene Herr, sondern ist die Liebe[1]), die durch ihre Selbstmittheilung an die Kreatur die Kluft zwischen Unendlichem und Endlichem aufhebt und mit dem ihr wesensgleichen Menschen die innigste Gemeinschaft gottmenschlicher Lebenseinheit eingeht: — Ueberwindung der jüdischen Transscendenz[2]).

§ 60.

Kirchliche Gotteslehre.

In der kirchlichen Anschauung vom Wesen Gottes gingen von Anfang unvermittelt einander zur Seite die an das Alte Testament anknüpfende volksthümlich anthropomorphe Vorstellung und der aus der platonisch-philonischen Philosophie herstammende und durch den Gegensatz zu gnostischem Dualismus dem kirchlichen Bewusstsein um so wichtiger gewordene Begriff des Absoluten als des schlechthin einfachen, doch geistigen Seins.

Zwar die platonische Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens haben die Väter mit Hinsicht auf die Offenbarung Gottes in Christo modifizirt, und die Scholastik hat die Erkenntniss Gottes auf den drei Wegen der Negation, Eminenz und Kausalität gesucht. Aber die lebendigere Gotteserkenntniss war doch durch die Voraussetzung der abstrakten Einfachheit des göttlichen Wesens, mit welcher die Ueberspannung der Unterschiede zur Personendreiheit im klaffenden Widerspruch stand, unmöglich gemacht; wenn gleich es nicht an einzelnen Versuchen fehlte, diesen Zwiespalt dadurch zu überwinden, dass die trinitarischen Unterschiede auf die unterschiedlichen Momente des konkreten Geisteswesens Gottes bezogen wurden (*Augustin*, *Anselm*, *Abälard*, *Thomas*, *Melanchthon*, *Zwingli*).

§ 61.

Neuere Theorien.

Die zwei Seiten, welche die kirchliche Gotteslehre so unbefangen wie unvermittelt verknüpft hatte, sind in der Neuzeit in zwei entgegengesetzte Richtungen auseinandergetreten.

[1]) I Joh. 3, 8. Joh. 3, 16. Röm. 8, 15.

[2]) Act. 17, 23—28. Joh. 14, 23—27. 17, 21 ff. Röm. 11, 36. Eph. 4, 6.

Einerseits hat der Rationalismus, in den Spuren der Socinianer gehend, nicht nur die Trinitätslehre sondern auch den strengeren kirchlichen Begriff des Absoluten bei Seite gesetzt und Gott deistisch als das höchstvollkommene, doch nicht unendliche, sondern ausserweltliche, menschenartig begrenzte Wesen oder als das persönliche Ideal des Menschen gedacht.

Andererseits ist von Seiten der pantheistischen Philosophie die Persönlichkeit als eine Verendlichung Gottes verworfen und sein Wesen abstrakt-monistisch als das unendliche, bestimmungs- und eigenschaftslose Sein (absolute Substanz, Indifferenz der Gegensätze) gedacht, also die platonische Seite der kirchlichen Gotteslehre einseitig durchgeführt worden.

Jede dieser beiden Fassungen der Gottesidee ist unbefriedigend sowohl für das religiöse Gefühl, in welchem die Abhängigkeit von der unendlichen Macht mit der freien Erhebung zum unbedingten Ideal verbunden sein soll, wie auch für das vernünftige Denken, welches in der Gottesidee die Einheit der Ideen des Wahren und des Guten, des Weltgrundes und Weltzieles sucht. Diese höchste Synthese in zutreffenden Begriffen zu formuliren, ist die stets anzustrebende und nie völlig zu lösende Aufgabe der religiösen Spekulation.

§ 62.

Erkennbarkeit des Seins und Wesens Gottes.

Nach der heiligen Schrift ist Gottes Sein und Wesen erkennbar auf Grund und nach Massgabe von seiner Offenbarung, welche sich stufenförmig zu erfahren gibt in der Ordnung der Natur, in der sittlich-religiösen Anlage des Menschen, in der Lenkung der menschlichen Geschichte, besonders der Heilsgeschichte, allermeist in der Person des Gottessohnes und dem Geist der Gotteskindschaft. Die alten Apologeten suchten die Wahrheit des monotheistischen Gottesglaubens nachzuweisen theils aus der Ordnung der äusseren Natur, theils aus dem Zeugniss der anima naturaliter christiana, welche nicht nur das Dass, sondern auch das Was des göttlichen Seins abbildlich erkennen lasse. In der Scholastik und in der *Wolff*'schen Schule

erhielten die „Beweise für das Dasein Gottes“ ihre schulmässige Form, indem aus dem abstrakten Begriff Gottes sein Dasein gefolgert und aus dem abstrakten Begriff der Welt als des Zufälligen auf Gott als das nothwendige Wesen geschlossen wurde; ein Verfahren, welches *Kant* mit Recht als leeres Vernünfteln verworfen hat.

Gleichwohl bleibt es das Recht und die Pflicht der Glaubenslehre, die Wahrheit des christlichen Gottesglaubens auch für das denkende Bewusstsein auf Grund unserer gesammten menschlichen und christlichen Erfahrung zu rechtfertigen, indem nachgewiesen wird, wiefern sich der vernünftigen Wahrnehmung (Röm. 1, 20) eine mannigfache Gottesoffenbarung erschliesst: 1) in der natürlichen Weltordnung, 2) in der sittlichen Weltordnung und 3) in der religiösen Heilsordnung. Auf jeder dieser Stufen erhält zugleich der Inhalt der Gottesidee eine immer bestimmtere Erfüllung durch die in dem betreffenden Erfahrungsgebiet sich offenbarenden Wesensmerkmale oder Eigenschaften Gottes.

Die dogmatische Beschreibung der göttlichen Eigenschaften geht daher mit der Begründung des Gottesglaubens Hand in Hand und stützt sich ebenso auf den Inbegriff der religiösen Erfahrung, deren verschiedene Beziehungen in den einzelnen Eigenschaftsbegriffen zum Ausdruck kommen. Da aber die religiöse Erfahrung ihren objektiven Grund hat in der realen Selbstoffenbarung Gottes, so kommt den Eigenschaftsbestimmungen nicht bloss die subjektive Bedeutung von Beschreibungen der frommen Gefühle, sondern auch eine objektive, im offenbaren Wesen Gottes selbst begründete Wahrheit zu[1]). Sie ent-

[1]) Attributa Dei essentialia neque ab essentia divina neque inter se realiter aut ex natura rei, ut res plane diversae aut unius ejusdemque simplicis rei duae pluresve quidditates aut diversi modi, sed ratione tantum distinguuntur. Aber: alia est distinctio rationis ratiocinantis, quae fit per meram intellectus nostri operationem, et alia distinctio rationis ratiocinatae, ubi est fundamentum aliquod in re (*Quenst.*). Noch klarer *Hollaz:* Attributa divina ab essentia divina et a se invicem distinguuntur non nominaliter neque realiter (denn divina essentia est simplicissima, omnis realis compositionis expers), sed formaliter, secundum nostrum concipiendi modum, non sine certo distinctionis fundamento.

halten den entwickelten Inhalt unseres Gottesbewusstseins, und zwar als eines in Gottesoffenbarung begründeten, also wahren Bewusstseins.

§ 63.

Die Gottesoffenbarung in der Naturordnung.

Die Naturordnung hat zwei korrelate Seiten: nach der subjektiven (idealen) besteht sie in der Ordnung der Vorstellungen unseres Bewusstseins, nach der objektiven (realen) in der Ordnung des transsubjektiven Seins und Geschehens, der Welt ansich.

Die Gesetzmässigkeit in der Ordnung der Vorstellungen jedes Bewusstseins, worauf die Gleichmässigkeit des vorgestellten Weltbildes in den verschiedenen Subjekten und die Möglichkeit ihres sprachlichen Gedankenaustausches beruht, setzt als Möglichkeitsgrund ein übersubjektives allgemeines Bewusstsein oder eine für unser Wissen normgebende göttliche Vernunft voraus; und die Zusammenstimmung unseres subjektiven Weltbildes mit dem realen Sein der Welt ansich setzt voraus, dass der Grund unseres Wissens zugleich der Grund des realen Seins, die göttliche Intelligenz zugleich Allmacht sei. Unser Erkennen der „Wahrheit“ ist also die Offenbarung der wesentlichen Wahrheit, welche Gott als die alles Erkennen begründende Einheit von Denken und Sein ist (Grundgedanke des ontologischen Beweises).

Die Ordnung der realen Natur beruht auf der Gesetz- und Zweckmässigkeit des wechselseitigen Wirkens aller besonderen Kräfte. Dieser Zusammenhang aller endlichen Ursachen setzt eine unendliche Ursache oder Allmacht voraus, welche als allgegenwärtig-ewige Einheit das räumlich getheilte und zeitlich wechselnde Weltdasein verbindet und beherrscht; eine solche im Wechsel sich selbst behauptende und ihn beherrschende Einheit können wir nur nach Art des selbstbewussten und selbstmächtigen Willens denken. (Grundgedanke des kosmologischen und physikotheologischen Beweises).

Die Naturordnung ist sonach, von ihren beiden Seiten (der subjektiven und objektiven) aus betrachtet, die Offenbarung einer absoluten Vernunft und Willensmacht oder Gottes als der

ewigen und allgegenwärtigen Allmacht und Allwissenheit, welche sich dem religiösen Bewusstsein als Grund der Wahrheit und Schönheit der Welt oder als „Herrlichkeit“ darstellt.

§ 64.
Die Allmacht Gottes.

Nach der heiligen Schrift ist die Allmacht die unendliche Schaffensmöglichkeit Gottes, welche der alleinige Grund alles wirklich gewordenen und der unerschöpfliche Grund alles neu werdenden ist. Die Schrankenlosigkeit der Allmacht, welche nur am Willen Gottes ihr Mass hat, ist Motiv des Vertrauens wie der Furcht Gottes[1]).

Die kirchlichen Lehrer reflektirten darauf, dass die Allmacht, sofern sie durch den Willen Gottes bestimmt wird, an den in der vernünftigen Natur dieses Willens liegenden Bedingungen ihre Grenzen habe, also nichts, was einen Widerspruch in sich schlösse oder sonst dem vollkommenen Wesen Gottes unziemlich wäre, thun könne.

Die dogmatische Unterscheidung der omnipotentia absoluta und ordinata ist zwar nicht haltbar in dem Sinn, dass darunter zweierlei sich ablösende Weisen göttlichen Wirkens, ein unfreies als die Regel und ein willkürlich freies als die Ausnahme, verstanden würden. Wohl aber drückt sie den richtigen Gedanken aus, dass die Allmacht immer in einer Hinsicht absolut, in anderer zugleich geordnet sei, nämlich absolut, sofern der göttliche Wille, durch nichts ausser ihm gegebenes bedingt oder beschränkt, nur aus sich nach seinen Zweckgedanken das Ganze der Welt ordnet; geordnet aber theils insofern, als das Wirken Gottes gebunden ist an die in seiner Vernunft liegenden Bedingungen des Möglichen überhaupt (die „ewigen Wahrheiten“), theils insofern, als jedes Einzelne im Weltverlauf bedingt ist durch die Ordnung des Ganzen, deren Gesetze zwar nichts für Gott gegebenes, sondern nur Ausdruck seines eigenen vernünftigen Willens sind, eben darum aber nicht ohne Selbstwiderspruch von ihm verneint werden könnten. Da die Allmacht in

[1]) Ps. 115,3. 135,6ff. 33,9. Gen. 1,3ff. 18,14. Luc. 1,37. Jes. 40,12ff.

der Naturordnung sich offenbart, kann nicht in der Aufhebung dieser Ordnung ihr Erweis gesucht werden.

§ 65.

Die Allgegenwart und Ewigkeit Gottes.

Nach der heiligen Schrift ist die Allgegenwart Gottes theils seine Freiheit von den Raumschranken, theils sein Durchdringen aller Räume mit seiner wirksamen Kraft, insbesondere der Offenbarungsstätten mit seiner Segensgegenwart[1]); die Ewigkeit Gottes ist theils seine Freiheit von den Zeitschranken (Anfang und Ende und Veränderung), theils sein Beherrschen aller Zeiten mit seinem zwecksetzenden Willen, insbesondere der heiligen Geschichte mit seiner heilverbürgenden Treue[2]) — beides Motive des unbedingten Gottvertrauens.

Die dogmatische Unterscheidung der omnipraesentia essentialis und operativa beruht darauf, dass zwar Gottes Wesen oder inneres Fürsichsein als raum- und zeitlos, aber sein Wirken oder Sein für uns als räumlich verschiedenes und zeitlich veränderliches zu denken ist.

§ 66.

Die Allwissenheit Gottes.

Der Unbeschränktheit der göttlichen Macht steht nach der heiligen Schrift die seines Wissens zur Seite, beide gleichmässig Ausdruck seiner Erhabenheit über die kreatürliche Schranke. Sofern die religiöse Erfahrung der göttlichen Allwissenheit vorzüglich im Bewusstsein von seinem Durchschauen des Inneren der Menschenseele und seinem Vorausschauen der seinem Heilsplan dienenden Zukunft gefunden wird, bildet sie den Grund sowohl der Gottesfurcht als des Gottvertrauens[3]).

Da das göttliche Wissen die Geistigkeit oder Bewusstheit seines allmächtigen Wirkens ist, also seine Objekte nicht von aussen her erhält, so haben die Dogmatiker das göttliche Wissen

1) Ps. 139. Jes. 66, 1 ff. I Kön. 8, 27—9, 3. Eph. 4, 6.

2) Ps. 90. 102, 25—28. Tob. 13, 6. I Tim. 1, 17. Eph. 1, 10. Apoc. 1, 8.

3) Ps. 139. 33, 13 ff. Hebr. 4, 12 ff. Joh. 21, 17. I Joh. 3, 20.

als ein nicht durch Erfahrung und Reflexion vermitteltes, sondern unmittelbares oder „intuitives“ beschrieben. Die dogmatische Unterscheidung der scientia necessaria, mit welcher Gott sein ewiges Wesen und die darin liegenden unveränderlichen Möglichkeitsbedingungen alles Wirklichen wisse, von der scientia libera visionis, mit welcher er sein freies Wirken und dessen Wirkungen in der Welt wisse, scheint die Folgerung nahezulegen, dass im göttlichen Wissen die Zeitform des Weltdaseins sich reflektire, also eine Succession von Bewusstseinszuständen stattfinde. Aber die Dogmatiker haben aus der Ewigkeit Gottes gefolgert, dass auch sein Wissen von der Welt ein zeitloses, alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige in ewig unveränderlichem Blick umfassendes sei. Die Antinomie, in welche diese Aussagen sich verwickeln, beweist, dass sie die Grenze unseres Erkennens übersteigen. Die religiöse Bedeutung der göttlichen Allwissenheit liegt jedenfalls darin, dass Gott der unbedingte Grund unseres wahren Wissens überhaupt, insbesondere aber unserer sittlichen Selbstbeurtheilung, also der Mitwisser unseres Gewissens ist.

§ 67.
Die Herrlichkeit Gottes.

Die psychologische Form, in welcher dem frommen Sinn am unmittelbarsten und richtigsten die immanente Zweckmässigkeit der Natur bewusst wird, ist das Gefühl der Schönheit nach beiden Seiten: als Bewunderung weckende Erhabenheit der Kraft, wie als sympathisch rührende Anmuth der Harmonie der Erscheinungen. Das religiöse Bewusstsein erkennt in dieser Schönheit der Natur die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit d. h. die Lebensfülle der Allmacht und die ordnende Weisheit des Verstandes Gottes, das Vorbild und Seitenstück zur Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in der sittlichen Weltordnung[1]).

Im Neuen Testament vergeistigt sich die Herrlichkeit Gottes

[1]) Ps. 19, 2—7 vgl. mit 8—11. Ps. 96. 104 vgl. mit 103.

zur sittlichen Schönheit, die vom Angesicht Christi widerstrahlt[1]), sowohl als erhabene Heiligkeit wie als anziehende Liebenswürdigkeit.

Das Zukunftsideal der christlichen Hoffnung ist das Schauen und Theilhaben aller Kinder Gottes an der Herrlichkeit Gottes und Christi (συνδοξασθῆναι) in einem Vollendungszustand, in welchem alles äussere Dasein die vollkommene Erscheinung des göttlichen Geistes sein wird[2]).

§ 68.

Die Offenbarung Gottes in der sittlichen Weltordnung.

Auch die sittliche Weltordnung hat, wie die natürliche, eine subjektive und objektive Seite, die sich gegenseitig bedingen: jene besteht in den zur sittlichen Anlage des Menschen gehörigen seelischen Phänomenen, die wir im Begriff „Gewissen“ zusammenfassen; diese in den geschichtlichen Phänomenen der Bildung und Erhaltung der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft.

Im Pflichtgefühl oder Gefühl der unbedingten inneren Gebundenheit des eigenen Willens an Andere, insbesondere an die gemeinsamen Lebenszwecke und Normen der Gesellschaft, und im Schuldgefühl oder Gefühl der unbedingten inneren Verurtheilung der selbstischen Lossagung des Eigenwillens von jener Pflichtgebundenheit — erkennen wir die Offenbarung des göttlichen Willens, sofern er seinen allgemeinen Zweck des Guten für alle Einzelwillen zur unbedingt giltigen Norm ihres sittlichen Urtheilens macht, also die Offenbarung der Heiligkeit Gottes.

Dass im geschichtlichen Verlauf des menschlichen Gesellschaftslebens unter dem Zusammenwirken natürlicher und sittlicher Motive sich gemeinsame Ordnungen herausbilden, die unter stetem Kampf mit den widerstrebenden selbstischen Willensrichtungen doch im Ganzen sich nicht nur behaupten, sondern auch fortbilden in allmäliger Annäherung zu einem idealen, die Einzelzwecke und den Gesammtzweck ausgleichenden Rechtszu-

[1]) II Cor. 4, 6. 3, 18. Joh. I, 14.

[2]) Röm. 8, 17—30. Joh. 17, 22ff. II Cor. 4, 17. Phil. 3, 21.

stand der Gesellschaft, — darin erkennen wir die Offenbarung des die Geschichte beherrschenden und seinen Zweck des Guten in ihr siegreich durchsetzenden allmächtigen Willens d. h. der Gerechtigkeit Gottes.

§ 69.

Die Heiligkeit Gottes.

Im Alten Testament bezeichnet die Heiligkeit ursprünglich, von Sachen oder Personen gebraucht, deren Absonderung und ausschliessliche Zueignung an Gott; von Gott gebraucht, seine Erhabenheit über die Kreatur und die Energie seiner Selbstbehauptung gegen jede Verletzung seiner einzigartigen Majestät. Daraus ergab sich im sittlichen Gottesbewusstsein der Propheten der Gedanke, dass Gott der Heilige ist, sofern sein vollkommener selbstherrlicher Wille das alleingiltige Gesetz des Guten für die Welt ist und gegen das Böse als eine Verletzung seines Wesens zürnend und richtend reagirt.

Die Aussagen: „Zorn, Eifersucht Gottes" u. ä. drücken in bildlicher Form den wahren Gedanken aus, dass die Reaktion gegen das Böse eine im göttlichen Wesen liegende Nothwendigkeit, dieses selbst also eins ist mit dem Guten.

Der alttestamentliche Begriff der göttlichen Heiligkeit bleibt auch für die neutestamentliche Gotteslehre die feststehende Voraussetzung, welche nicht „durch die Liebe ersetzt wird" (Ritschl), da die Selbstmittheilung Gottes nicht zu denken ist ohne die Selbstbehauptung seines vollkommenen Willens. Wohl aber vertieft sich hier der Begriff des heiligen Gottes dahin, dass sein Wille nicht blos als forderndes Gesetz dem Menschen gegenübersteht, sondern als heiliger Geist ihn innerlich belebt und seine „Heiligung" bewirkt, d. h. nicht bloss seine Zugehörigkeit zu Gott, sondern auch seine Gemeinschaft und Verähnlichung mit Gott[1]).

Die aus abstrakter Fassung des göttlichen Willens sich ergebende Frage der Dogmatiker, ob Gott vom Guten oder das Gute von ihm abhänge, löst sich auf neutestamentlichem Boden

[1]) Joh. 17, 11. 17. 19. Hebr. 10, 14—24. I Petri 1, 15f. Matth. 5, 48.

dahin, dass das Gute identisch ist mit dem göttlichen Willen und dieser mit dem idealen Willen des Menschen als des Kindes Gottes.

§ 70.

Die Gerechtigkeit Gottes.

Die Gerechtigkeit Gottes ist nach biblischer Grundanschauung die Bethätigung und Durchsetzung seines heiligen Willens im Schaffen des Rechts und Ueberwinden des Unrechts in der Welt[1]). Aber die Durchführung der unveränderlichen Richtschnur der göttlichen Heiligkeit wird unvermeidlich zur entgegengesetzten Behandlung der Menschen je nach ihrem verschiedenen sittlichen Verhalten[2]). Sofern also der Mensch das Für- oder Wider-ihn-sein des göttlichen Willens entsprechend seinem eigenen Verhalten zu erfahren bekommt, erscheint die göttliche Gerechtigkeit als die richterliche Vergeltung, welche Jedem das Seine werden lässt, und daher ebensowohl dem Frommen ein Grund der Hoffnung und des Trostes, wie dem Gottlosen ein Grund der Furcht und des Schreckens ist. Solange aber die Erweisung derselben in dem äusseren Ergehen des Menschen gesucht wurde, führte der Widerspruch dieser Voraussetzung mit der thatsächlichen Erfahrung vom Glück der Gottlosen und Unglück der Frommen zu dem Räthsel der Theodicee[3]), welches um so drückender wurde, je mehr die Religion des Judenthums den Charakter eines äusserlichen Rechtsverhältnisses bekam.

Im neuen Testament löst sich jenes Räthsel dadurch, dass der Massstab zur Beurtheilung des religiösen Verhältnisses von der äusseren in die innere Erfahrung verlegt wird, in welcher der menschlichen Herzensstellung zu Gott die Empfindung von der göttlichen Willensrichtung zum Menschen unmittelbar entspricht. Dabei bleibt zwar auch die Aussicht auf zukünftige Vergeltung bestehen, wird aber vorzugsweise unter den Ge-

[1]) Jes. 5, 15f.

[2]) Ps. 18, 26ff.

[3]) Hiob, Koheleth, Ps. 73 u. a.

sichtspunkt der sich in ihren sittlichen Folgen entwickelnden und vollendenden Selbstthätigkeit gestellt („Saat und Ernte")[1]. Im paulinischen Begriff der δικαιοσύνη θεοῦ verschwindet das Moment der Vergeltung hinter dem neuen Gedanken einer solchen Gerechtigkeitserweisung Gottes, wodurch der Mensch in das richtige Verhältniss zu Gott versetzt und damit aus einem Objekt der richtenden zu einem Theilnehmer der wirksamen Gerechtigkeit Gottes gemacht wird[2].

Gegenüber dem gnostischen Dualismus zwischen dem gerechten und gütigen Gott haben schon die alten Väter mit Recht gelehrt, dass die Gerechtigkeit Gottes nicht im Widerspruch mit seiner Güte zu denken sei, da sie vielmehr die Ordnung seiner heiligen Liebe ist, nach welcher diese sich dem Menschen nicht anders mittheilen kann als unter Aufhebung des der Gemeinschaft Gottes widerstrebenden Bösen am Menschen. Sofern diesem Zweck der göttlichen Gerechtigkeit auch die von ihr verhängten Uebel dienen, fallen dieselben für die christliche (theilweise schon alttestamentliche) Frömmigkeit nicht sowohl unter den Gesichtspunkt der richterlichen Vergeltung als vielmehr der väterlichen Züchtigung.

§ 71.

Die Offenbarung Gottes in der religiösen Heilsordnung.

Auch die religiöse Heilsordnung hat zwei sich wechselseitig bedingende Seiten, die subjektive und objektive: Jene besteht in dem Ganzen der seelischen Erscheinungen, welche die innere Erfahrung des religiösen Lebens ausmachen und in dem christlichen Bewusstsein der Gotteskindschaft gipfeln; diese in dem Ganzen der geschichtlichen Erscheinungen, welche das religiöse Gemeinschaftsleben der Menschheit ausmachen und in der Gründung und Entwickelung der christlichen Gemeinschaft des Gottesreiches gipfeln.

Dass die religiöse Anlage des Menschen sich normal ent-

[1]) Gal. 6, 7 ff.
[2]) Röm. 3, 25. 8, 4.

wickelt, indem das Gottesbewusstsein sich erhebt aus der sinnlichen Unfreiheit des Naturdienstes zur sittlichen Ehrfurcht, und aus der sittlichen Unfreiheit des Gesetzesdienstes zur freien Liebe des Kindschaftsbewusstseins, — darin erkennen wir die Offenbarung des im kreatürlichen Geist sein Ebenbild belebenden und befreienden urbildlichen Geistes d. h. der väterlichen Liebe Gottes.

Dass in der Geschichte der Menschheit die einzelnen Volks- und Religionsgemeinschaften sich als Vorstufen und Mittel erweisen, welche theils negativ durch ihre Auflösung, theils positiv durch ihren bleibenden Ertrag an geistigen Werthen der Begründung und dem fortwährenden Wachsthum der allgemeinen religiös-sittlichen Menschheitsgemeinschaft (des Reiches Gottes) zu dienen bestimmt sind, — darin erkennen wir die Offenbarung der die Weltgeschichte auf den absoluten Zweck der allgemeinmenschlichen Heilsgemeinschaft hinlenkenden Regierung d. h. der Weisheit Gottes.

Da die religiöse Heilsordnung auf der sittlichen, wie diese auf der natürlichen Weltordnung ruht, so sind Liebe und Weisheit die höchsten, die christliche Gottesidee am bestimmtesten ausdrückenden Eigenschaften, durch welche auch die heilige Gerechtigkeit und die allwissende Allmacht ihre abschliessende Zweckbestimmung erhalten, so dass von einem Zwiespalt zwischen den einen und anderen niemals die Rede sein kann.

§ 72.
Die Liebe Gottes.

Die Liebe ist diejenige sittliche Bestimmtheit Gottes, nach welcher er sichselbst an den Menschen mittheilt zur Erzeugung und Erhaltung eines gottinnigen und gottähnlichen Lebens der Kindschaft in ihm.

Die Liebe Gottes erstreckt sich an sich auf alle Menschen, sofern alle zu Ebenbildern und Kindern Gottes angelegt und bestimmt sind. Aber nur soweit, als diese Anlage durch die erziehende Offenbarung jeweils entwickelt ist, kann die Liebe Gottes zum Gegenstand wirklicher religiöser Erfahrung werden,

die daher die verschiedensten Grade der Klarheit und Kräftigkeit hat: am dunkelsten in den heidnischen Religionen, klarer in Israel, zur vollen Klarheit und Kräftigkeit aber belebt in dem Gottesbewusstsein Jesu und der von ihm ausgegangenen Gemeinde der Gotteskinder.

Sofern die göttliche Liebe sich dem sündigen Menschen mittheilt, wird sie zur Gnade, die erlösend und versöhnend wirkt, d. h. von der Unfreiheit des Sündendienstes und von der Unseligkeit des Schuldgefühls befreit. Als ewiger Heilsrathschluss, ist die Gnade zwar von Gott aus betrachtet unbeschränkt und unbedingt, aber in ihrer wirklichen Bethätigung geordnet, weil gebunden an die in der sittlichen und Heilsordnung liegenden Möglichkeitsbedingungen. So gewiss die Heilsordnung nicht Verneinung sondern Erfüllung der sittlichen Weltordnung ist, so gewiss wirkt die Liebe auch als Barmherzigkeit oder vergebende Gnade nur in Einheit mit der heiligen Gerechtigkeit: sie vergibt die Sünde, indem sie den Sünder von ihr innerlich frei und zum neuen Menschen macht. Ebenso ist die verschonende Geduld und zuwartende, tragende Langmuth Gottes stets in Einheit mit der gerechten Weisheit zu denken, welche die Mittel und Wege für den Heilszweck der Liebe bereitet, dessen sichere Erfüllung die ewige Treue Gottes verbürgt.

§ 73.

Die Weisheit Gottes.

Die Weisheit Gottes bezeichnet seine den ganzen Weltverlauf auf den höchsten Zweck seiner heiligen Liebe hin ordnende und lenkende Thätigkeit. Das zwecksetzende Denken der göttlichen Vernunft darf aber nicht in der Weise unseres diskursiven Reflektirens über Mittel und Zwecke und berathenden Wählens vorgestellt werden.

Als das teleologische Band der gesammten Weltordnung offenbart sich zwar die göttliche Weisheit relativ auf allen Stufen derselben, aber absolut erst in der religiösen Heilsordnung als die das persönliche und das Völkerleben zur Voll-

kommenheit der Gotteskinder im Reich Gottes erziehende Vater-Weisheit[1]).

Da der Endzweck Gottes das höchste Gut ist, in welchem seine Ehre mit unserem Wohl zusammenfällt, so ist die Alles auf diesen Endzweck hin ordnende Weisheit Grund unseres unbedingten Gottvertrauens. Da aber Gott zum Mittel der Verwirklichung seines guten Endzweckes das Ganze der gesetzmässigen Weltordnung braucht, zu welchem auch die Uebel oder Hemmungen der Lebenszwecke und Fehlrichtungen der Lebensthätigkeiten im Einzelnen mitgehören, so hat sich das Vertrauen auf die göttliche Weisheit zu bewähren in der demüthigen Ergebung, welche auch die Widerwärtigkeiten und scheinbar zweckwidrigen Erlebnisse als Mittel für die höheren und höchsten Zwecke Gottes trägt und verwerthet. In der frommen Weisheit unserer Welt- und Lebensbeurtheilung erweist sich der Glaube an die göttliche Weisheit, wie in der praktischen Nächstenliebe der Glaube an die göttliche Liebe.

Zweites Hauptstück.

Die Dreieinigkeit Gottes.

§ 74.

Biblische Vorbereitung der Trinitätslehre.

Zur alttestamentlichen Vorbereitung des Trinitätsdogmas gehören die Vorstellungen vom Geist Gottes als der Immanenzseite der göttlichen Lebendigkeit, vom Engel Gottes als dem Mittler der göttlichen Wirksamkeit, bezw. der hypostasirten Erscheinungsform Gottes selbst, vom Wort Gottes, dessen poetische Personifikation theilweise an Hypostasirung anstreift, endlich von der Weisheit Gottes, deren anfänglich poetische Personifikation im alexandrinischen Judenthum zur wirklich lehrhaften Hypostasirung fortschritt.

[1]) Ps. 104. Hiob. 28, 23 ff. Act. 17, 27. Jes. 42—49. Röm. 11, 32—36. Eph. 3, 10.

Die neutestamentlichen Wurzeln der Trinitätslehre liegen in dem Glauben der christlichen Gemeinde an die Gottesoffenbarung in Christo als eine alle früheren Gottesoffenbarungen in und ausser Israel erfüllende, vollkommene Aufschliessung des wahren religiösen Verhältnisses der Gotteskindschaft zur vollen Lebensgemeinschaft zwischen Gott und Mensch.

Indem dieses neuerschienene, aber uranfänglich gottgewollte Prinzip der kindschaftlichen Gottesgemeinschaft des Menschen durch die paulinische Theologie personifizirt und mit der Person Jesu identifizirt wurde, ward diese zur geschichtlichen Erscheinung des präexistenten Idealmenschen und Gottessohnes Christus. Dieser aber wurde dann von der johanneischen Theologie mit dem metaphysisch - religiösen Mittelwesen der philonischen Spekulation kombinirt und damit zum uranfänglichen göttlichen Logos und persönlichen Mittler der Schöpfung und aller Gottesoffenbarung erhoben, dessen ewiges Sohnesverhältniss zu Gott die metaphysische Grundlage des religiösen Kindschaftsbewusstseins Jesu und der christlichen Gemeinde bildet.

Da ferner die Gemeinde seit Jesu Hingang in dem von ihm verheissenen heiligen Geist die Kraft des höheren messianischen Lebens, näher dann (seit Paulus) das zeugende Prinzip des persönlichen Kindschaftslebens und somit das fortdauernde Prinzip ihrer realen Gottesgemeinschaft gegenwärtig wusste, so wiederholte sich dieselbe Hypostasirung dieses religiösen Prinzips, wie an Christi Person, nunmehr auch an dem von ihm ausgegangenen heiligen Geist, sodass (seit johanneischer Theologie) auch dieser als ein von Gott und Christo persönlich unterschiedenes und beiden wesensgleiches göttliches Subjekt gedacht wurde, womit die Elemente der göttlichen Dreiheit gegeben waren[1]).

[1]) II Cor. 13, 13. I Cor. 12, 4—6. Joh. 14, 16. 16, 13ff. Matth. 28, 19. [I Joh. 5, 7 unecht]. — Uebrigens folgt die nähere Ausführung dieses Paragraphen später in den Hauptstücken von der Person Christi und vom heiligen Geist.

§ 75.

Kirchliche Ausbildung des Dogmas.

Die älteste Kirche war von dem doppelten Interesse geleitet: dem Judenthum gegenüber die Gottesoffenbarung in Christo als prinzipiell neue, die hebräische Prophetie wie die griechische Philosophie in sich erfüllend aufhebende, in der persönlichen Erscheinung des Logos zu fixiren, zugleich aber dem Heidenthum und dem paganisirenden Gnosticismus gegenüber die Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens festzuhalten.

Im ersteren Interesse haben die Apologeten den in Christo geoffenbarten Logos als einen hypostatisch gesonderten Ausfluss (προφορικός) von dem innergöttlichen und Gottes eigenes Wesen konstituirenden Logos (ἐνδιάθετος) unterschieden und seinen zeitlichen Ausgang aus Gott analog mit den Emanationen der gnostischen Aeonen vorgestellt.

Dem gegenüber verwarfen die Monarchianer die persönliche Unterscheidung des Logos von Gott und seine Identificirung mit der Person Jesu, dachten sich vielmehr unter Christus theils — ebjonitisch — einen vom göttlichen Geist inspirirten prophetischen Menschen (die „Aloger" *Artemon, Theodot* und *Paulus von Samosata*), theils — patripassianisch — die Erscheinung des Vatergottes, wodurch dieser selber zum Sohngott geworden *(Praxeas)*, theils endlich sahen sie — modalistisch — in Vater, Sohn und Geist drei geschichtliche Offenbarungsformen des einen göttlichen Wesens *(Sabellius)*.

Da die monarchianische Unpersönlichkeit des Logos die doppelte christologische Häresie: ebjonitische Leugnung der Gottheit und doketisch-modalistische Leugnung der wahren Menschheit Christi zur Folge zu haben schien, sah sich die Kirche zur Abwehr dieser beiden Klippen genöthigt, das Verhältniss des Logos zu Gott, welches noch bei *Irenäus* und *Clemens* von Alexandrien zwischen selbständiger Hypostase und göttlichem Attribut schwankte, dahin zu fixiren, dass der Logos von Gott persönlich verschieden und als Sohn dem Vater untergeordnet sei.

Während *Tertullian* die Subordination von Sohn und Geist noch als eine zeitlich und stufenweise fortschreitende Entwicklung oder Theilung des göttlichen Wesens fasste, vermittelte sie *Origenes* durch den Gedanken der ewigen Zeugung des wesensgleichen, aber schlechthin vom Urgott (αὐτόθεος) abhängigen Sohnes, der zwischen dem unentstandenen Gott und der entstandenen Welt die Mitte und den Mittler bildet.

Als jedoch *Arius* die subordinatianische Theorie zur Konsequenz der wesentlichen Geschöpflichkeit des Sohnes („weder ewig noch gezeugt, sondern zeitlich geschaffen") fortführte, erkannte die Kirche unter *Athanasius'* Führung hierin eine Herabdrückung der christlichen Idee ins Jüdische und Heidnische und sanktionirte zu Nicäa (325) die vollkommene Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater („Homousie"), welche zu Konstantinopel (381) gegenüber semiarianischen Halbheiten wiederholt und durch die entsprechende Lehre von der Gottheit des heiligen Geistes ergänzt wurde.

Nachdem die Wesensgleichheit der drei Personen gegenüber der tritheistischen Abirrung durch die *Gregore, Basilius* und besonders *Augustin* zur Wesenseinheit und Thätigkeitsgemeinschaft fortgeführt worden war, wurde die Formulirung des Dogmas durch schroffe Zusammenstellung der entgegengesetzten Momente fixirt im Symbolum Athanasianum[1]). Nur über

[1]) Fides catholica haec est: ut unum Dcum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas neque substantiam separantes. Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus S., sed Patris et Filii et Spiritus S. una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna majestas. Qualis Pater, talis Filius, talis Spir. S. Increatus Pater, increatus Filius, increatus Sp. S. Immensus Pater, immensus Filius, immensus Sp. S. Aeternus, omnipotens Pater etc. Et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus, non tres increati, immensi, omnipotentes, sed unus increatus, unus immensus, unus omnipotens. Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spir. S., et tamen non tres Dii, sed unus Deus. Quia, sicut singulatim unamquamque personam Deum ac Dominum confiteri christiana veritate compellimur: ita tres Deos aut tres Dominos dicere catholica religione prohibemur. Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus. Filius a Patre solo est, non factus nec creatus, sed genitus. Spir. S. a Patre et Filio, non factus nec creatus nec genitus, sed procedens. Et in

den Ausgang des Geistes: ob vom Vater oder vom Vater und Sohn? blieb Zwiespalt zwischen der griechischen und abendländischen Kirche, welchen die Synode zu Florenz (1439) durch die Formel: „vom Vater durch den Sohn“ zu vermitteln suchte.

Der kirchliche Protestantismus hat die trinitarische Lehrform aus dem Katholicismus unverändert aufgenommen [1]) und durch scholastische Formeln [2]) näher bestimmt.

§ 76.

Theorien des neueren Protestantismus.

Nach dem Vorgang der Antitrinitarier der Reformationszeit, welche aus logischen und exegetischen Gründen die kirchliche Trinitätslehre theils ganz beseitigt *(Socinianer)* theils auf ihre

hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus: sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales. — Qui vult ergo salvus esse, ita de Trinitate sentiat.

[1]) *C. A.* p. 9.: Ecclesiae magno consensu apud nos docent, decretum Nicaenae synodi de unitate essentiae divinae et de tribus personis verum et sine ulla dubitatione credendum esse.

[2]) Unus Deus essentia trinus est personis s. tres habet subsistendi modos. Die unitas essentiae (substantiae, naturae, οὐσίας) ist näher unitas numerica (nicht blosse Gattungseinheit) und unitas indivisa, simplex (nicht dreitheilig zusammengesetzt), daher: una et indivisa essentia divina est tota in singulis personis. Pluralitas in unitate est hypostatica s. personarum. Persona (ὑπόστασις) = substantia individua, intelligens, incommunicabillis, quae non sustentatur vel in alia vel ab alia. Ihr Unterschied (distinctio) ist weder essentialis noch accidentalis noch blosse distinctio rationis, sondern realis, beruhend auf dem character hypostaticus s. proprietas personalis jeder Person. Die notae dieser unterscheidenden Eigenthümlichkeiten bestehen theils in den opera ad intra: Pater generat Filium, spirat Spiritum S., Filius generatur et spirat, Spir. S. spiratur s. procedit a Patre Filioque; theils in den opera ad extra: creatio, redemtio, sanctificatio. Doch ist letzteres nur ein relativer Unterschied des unmittelbar oder mittelbar Thätigseins, während absolute betrachtet gilt: opera ad extra sunt indivisa. Trotz dieser persönlichen proprietates besteht zwischen den drei Personen die volle aequalitas (ut nulla persona major, nulla minor sit) und gegenseitige Durchdringung (περιχώρησις, immanentia, inexistentia mutua, qua una persona propter essentiae unitatem est in alia).

unbestimmteren biblischen Anfänge zurückgeführt hatten (*Arminianer*), wurde diese Lehre im neueren Protestantismus theils (Rationalismus) einfach aufgegeben und durch den biblischen, doch zum Theil deistisch verflachten Monotheismus ersetzt, theils speculativ umgedeutet, theils auf eine modalistische Offenbarungstrinität zurückgeführt.

Unter den spekulativen Umdeutungen steht obenan die *Lessing*'sche, nach welcher der Sohn das Vorstellungsbild ist, in welchem Gott sich selbst denkt, und in welchem die in der Welt zertheilten Vollkommenheiten Gottes einheitlich dargestellt sind (also zugleich Urbild der Welt). Nach *Schelling* ist der ewige aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist und welches in der Zeit zum leidenden Gott wird, bis im Gipfel seiner Erscheinung in Christus die Endlichkeit überwunden und das unendliche Reich des Geistes eröffnet wird. Nach *Hegel* ist die Wahrheit der Trinitätslehre darin zu finden, dass Gott nicht einfaches Sein, Substanz, sondern lebendiger, sich von sich unterscheidender Geist sei; die Idee in ihrer Allgemeinheit für sich ist der Vater, in ihrer Erscheinung als Welt oder Mensch der Sohn, und in ihrem Bewusstsein von ihrer Einheit mit Gott der Geist der Gemeinde. *Strauss* hat dies dahin gedeutet, dass der Sohn nicht ein überweltliches Wesen, sondern das menschliche Bewusstsein selbst sei.

Dieser pantheistischen Wendung der Trinitätslehre setzt die theistische Speculation, an ältere Deutungen und Vergleichungen (*Augustin, Abälard, Thomas, Melanchton, Zwingli*) anknüpfend, eine innergöttliche Selbstunterscheidung der Momente des göttlichen Wesens entgegen, welche *Baader* bezeichnete als Natur, Weisheit und Wille, *Weisse* als Vernunft, Gemüth und Wille, *Rothe* als Potenz, Natur und Persönlichkeit, *Dorner* als die dreifache Existenzweise der göttlichen Persönlichkeit, sofern sie den Gegensatz der Notwendigkeit und Freiheit in der Liebe einigt. — Während hierbei von Dreipersönlichkeit nicht mehr die Rede ist, haben andere die innergöttlichen Momente wieder zu Personen hypostasirt und aus der göttlichen Liebe zu sich

selbst eine mythologische Götterfamilie konstruirt (*Sartorius, Liebner, Schöberlein, Lange).*

Schleiermacher hat, auf die religiösen Motive des Dogmas zurückgehend, die modalistische Fassung desselben erneuert: Die eine und unveränderliche Ursächlichkeit Gottes wird theils auf das Sein Gottes in der Welt überhaupt, theils auf das Sein Gottes in Christo, theils auf das in der Gemeinde bezogen. Auch nach *Al. Schweizer* hat die Glaubenslehre sich auf die ökonomische Trinität der idealen, objektiv historischen und subjektiv aneignenden Heilskausalität zu beschränken, weil nur dieser, nicht aber der ontologischen, die Aussagen des christlichen Bewusstseins zu Grunde liegen. Ebenso wird nach *Hase* der ursprüngliche religiöse Sinn der Trinitätslehre nur durch Rückkehr zum rein praktischen Inhalt der Taufformel als der Summa des Christenthums wiedergewonnen. Auch *Lücke, Nitzsch, Twesten, Beyschlag, Lipsius* gehen von der Offenbarungsdreiheit aus, verbinden jedoch mit dieser die Annahme einer Mehrheit von objektiven Offenbarungsprinzipien oder Momenten in Gott, die aber nicht zu Personen hypostasirt werden.

§ 77.

Resultat: Oekonomische und ontologische Trinität.

Die evangelische Glaubenslehre muss auf die religiöse Wurzel der Trinitätslehre zurückgehen, welche in dem Bewusstsein liegt, dass wir der Liebe Gottes als Vaters theilhaftig sind durch seine Offenbarung in der Gnade Jesu Christi und in der Gemeinschaft des heiligen Geistes (II. Cor. 13, 13). Hierin ist zunächst die Aussage enthalten, dass wir in der geschichtlichen Person Christi und in dem die christliche Gemeinde beseelenden heiligen Geist eine wahre Offenbarung desselben Gottes erkennen, dessen allgemeinste Offenbarung die Welt ist, dass also der alleinige wahrhaftige Gott sich in Schöpfung, Erlösung und Heiligung auf dreifache Weise offenbare; woraus weiter folgt, dass diese dreierlei Offenbarungsweisen des einen Gottes unter einander in wesentlichem Zusammenhang und Einklang stehen: Die Schöpfung als

Vorbereitung zur Erlösung, die Erlösung als Vollendung der Schöpfung und die Heiligung als Durchführung der Erlösung im Neuwerden der Schöpfung. In diesem Sinn ist die Trinität der symbolische Inbegriff des ganzen christlichen Glaubens; nur insoweit, als diese ökonomische oder Offenbarungsdreiheit, ist sie von wesentlicher kirchlicher Bedeutung.

Hingegen ist die Frage nach der innergöttlichen oder ontologischen Trinität eine Aufgabe der schulmässigen theologischen Reflexion, aus welcher die evangelische Kirche keine Glaubenssatzung von kirchlich verbindlicher Bedeutung machen darf. Die im kirchlichen Symbol fixirten Formeln sind zwar nach ihrem historischen Grund und Recht zu verstehen, enthalten aber unlösliche Widersprüche und entfernen sich so weit vom einfachen biblischen Monotheismus, dass sie nicht als befriedigender Ausdruck des christlichen Gottesglaubens gelten können. Doch ist als richtig anzuerkennen, dass die Offenbarungsdreiheit eine Mehrheit von Momenten im göttlichen Wesen voraussetze, dieses also nicht als schlechthin einfaches Sein oder unterschiedslose Ursächlichkeit zu denken sei. Dieser Forderung eines ontologischen Hintergrundes der Offenbarungsdreiheit entspricht am einfachsten die schon von *Augustin* angedeutete, von *Abälard*[1]), *Melanchton* und *Zwingli* bestimmt ausgesprochene Beziehung der Trinität auf die durch das christliche Rewusstsein geforderte dreifache Bestimmung des göttlichen Wesens: als die unendliche Macht, aus welcher Alles ist, als die zwecksetzende Vernunft oder Weisheit, durch welche Alles wird, und als die sich zur Gemeinschaft heiligen Geistes mittheilende Liebe, zu welcher als letztem Zweck Alles bestimmt ist (Römer 11, 36. Eph. 4, 6).

[1]) Theol. chr. IV, 11: Pater ex potentia dictus, Filius ex sapientia et Spiritus ex benignitate.

Zweiter Abschnitt.

Von der Welt.

Erstes Hauptstück.

Die Schöpfung.

§ 78.

Biblische Schöpfungslehre.

Die beiden biblischen Schöpfungssagen, auf dem Boden der antiken Weltanschauung erwachsen, aber durch das alttestamentliche Gottesbewusstsein geläutert, haben zwar keinerlei Anspruch auf lehrhafte Autorität in Betreff wissenschaftlich-kosmologischer Fragen, enthalten aber den natürlichen Ausdruck der religiösen Wahrheit, dass die Welt ihr Dasein ausschliesslich dem allmächtigen göttlichen Willen verdankt, mit Ausschluss alles Dualismus oder Emanatismus.

Zu einander verhalten sich beide Schöpfungserzählungen so, dass die ältere (Gen. 2) mit der religiösen Unbefangenheit und epischen Anschaulichkeit der unreflektirten Ursage das Bereitetwerden der Urmenschen und ihrer irdischen Umgebung durch die bildende Thätigkeit Gottes schildert; die jüngere dagegen (Gen. 1) die Grundzüge kosmogonischer Spekulation auf monotheistischem Boden enthält, indem sie das Werden der Welt als stufenweise Entwicklung aus dem Chaos durch die scheidende Kraft des göttlichen Allmachtwortes darstellt.

Nähere dogmatische Bestimmungen über die Schöpfung finden sich in der heiligen Schrift noch nicht, ausser der neutestamentlichen Lehre von der Vermittlung der Schöpfung durch den Logos [1]).

[1]) Joh. 1, 2f. Col. 1, 16. Hebr. 1, 3. I Cor. 8, 6.

§ 79.
Das biblische Weltbild.

Die Bibel theilt mit dem ganzen Alterthum die vom sinnlichen Augenschein gegebene geocentrische Vorstellung vom Weltganzen, das ihr in die drei Theile sich zerlegt: Ueberirdisches oder Himmel, Erde als fester Mittelpunkt, Unterirdisches oder Unterwelt.

Aber diese räumliche Dreitheilung des Weltalls dient der religiösen Vorstellung zugleich zur Anschauungsform für die wesentliche Unterscheidung des überweltlichen und ewigen Seins Gottes und der höheren Geister, die im Himmel, dem Ort des ewigen Lebens auch für den Menschen, lokalisirt werden, und des gottgeschiedenen oder nichtigen Seins der Todten, die in der Unterwelt lokalisirt werden, zwischen welchen beiden die Erde das Mittlere bildet als Verbindung göttlicher Lebensoffenbarung und kreatürlicher Vergänglichkeit.

Im Neuen Testament kleidet sich das christliche Bewusstsein der Versöhnung göttlichen und menschlichen Seins in das Hoffnungsbild des Herabkommens der oberen oder himmlischen Welt, die insofern auch „die zukünftige Welt“ heisst, auf die Erde und des Aufgehobenwerdens der unteren Welt des Todes.

§ 80.
Die biblische Weltschätzung.

In der durchgängigen biblischen Schätzung hat die Welt nach ihrem zwiefachen Verhältniss zu Gott die zwei entgegengesetzten Seiten: als die von und für Gott geschaffene ist sie gut, eine Offenbarung göttlicher Herrlichkeit und eine Fülle von gottgeschenkten Gütern[1]), als das Gott entgegengesetzte endliche Dasein aber zugleich nichtig, kraft- und heillos, Ort und Quell aller physischen und sittlichen Uebel[2]); — zwei Seiten, welche ihre Synthese darin finden, dass sie bestimmt ist, durch die in

[1]) Gen. 1, 31. Ps. 104, 24. Röm. 1, 20. Act. 14, 17. I Tim. 4, 3. Tit. 1, 15.

[2]) Jes. 40, 6 ff. 17. Ps. 39, 6 ff. Hiob 14, 1 ff. 4, 19. Gen. 6, 3. I Joh. 2, 15 ff. Jac. 4, 4. I Cor. 7, 29—31.

ihr verlaufende Geschichte göttlicher Heilswirkung von ihrer Nichtigkeit durchaus, bis auf das Naturleben hinaus, erlöst und zum Reich Gottes verklärt zu werden [1]).

Das „Fleisch", oder die sinnliche Stofflichkeit der Welt, ist im Alten Testament nur erst das nichtgöttliche, geist- und wesenlose Dasein, gilt aber im späteren (hellenistischen) Judenthum und in der paulinisch-johanneischen Theologie als gottfeindliches, geistwidriges, Sünde und Tod wirkendes Prinzip, das in dualistischen Gegensatz zum Reich Gottes tritt, doch so, dass der Dualismus der Weltwirklichkeit immer untergeordnet bleibt dem Monismus des göttlichen Weltursprungs und Weltzieles.

§ 81.

Gnostische Weltlehre.

Die Ueberspannung dieses, dem damaligen Zeitbewusstsein gemeinsamen Dualismus zum ursprünglichen metaphysischen Wesensgegensatz von Geist und Materie bildet den Grundcharakter der häretischen Gnosis, deren verschiedene Systeme sich in dem Bestreben berühren, aus den gegenseitigen Beziehungen, Mischungen und Scheidungen, Anziehungen und Abstossungen jener allgemeinsten Prinzipien den Prozess der Weltentwicklung, sowohl der natürlichen als geschichtlichen und religiösen, zu begreifen.

Im Einzelnen lassen sich ihre kosmologischen Theorien unterscheiden als idealistische und realistische, emanatistische und evolutionistische. Nach *Valentin* entsteht die materielle Welt aus dem Abfall eines geistigen Aeon vom göttlichen Ursein und durch die gestaltende Wirkung des halbgeistigen Demiurg; naeh *Basilides* aus der Entwicklung und Differenzirung der ursprünglich aus Geistigem und Materiellem gemischten Weltkeime; nach den *pseudoklementinischen Homilien* aus der Emanation der materiellen Elemente aus Gott, nach *Hermogenes* aus der Bearbeitung der ihm als ungeordnetes Chaos gegenüber liegenden Materie durch Gott.

[1]) Joh. 3, 16f. Col. 1, 20. Eph. 1, 10. Matth. 19, 28. Act. 3, 20f. Röm. 8, 19—22. Apocal 21, 1—5. Jes. 65, 17ff.

§ 82.

Kirchliche Schöpfungslehre.

Unter den kirchlichen Lehrern stand nur *Origenes* den Gnostikern näher, indem er mit voller Freiheit gegenüber der biblischen Schöpfungsgeschichte, die er allegorisch deutete, und nach analogen Spekulationen der griechischen Philosophen das göttliche Schaffen als anfangs- und endloses und den Weltverlauf als endlose Aufeinanderfolge endlicher Welten dachte, wobei das treibende Moment des Prozesses in der Zufälligkeit der Wahlfreiheit der endlichen Geister liegt, aus deren Fall die materielle Welt entstanden ist und mit deren Apokatastasis sie wieder aufgehoben wird.

Die übrigen Kirchenväter stellten sich im schroffen Gegensatz zu den gnostischen Kosmogonieen, in deren trüber Mischung von Geistigem und Materiellem sie eine Gefährdung sowohl des christlichen Gottes- als des Erlösungsglaubens erkannten, auf den Boden der biblischen Schöpfungslehre, doch noch mit viel freierer Haltung gegenüber der mosaischen Erzählung als später die protestantische Dogmatik, die durch ihren Inspirationsglauben an den Wortlaut des Schöpfungsberichts sich gebunden sah.

Dogmatisch wurde die Schöpfungslehre besonders durch und seit *Augustin* dahin ausgebildet: die Welt ist von Gott aus Nichts geschaffen, durch einen freien, nur in seinem Wohlgefallen begründeten Akt seines Willens, und mit zeitlichem Anfang, sofern zwar nicht in der Zeit aber mit der Zeit die creatio prima oder die Weltkeime (sammt den persönlichen Geistern) geschaffen wurden, deren weitere Entwicklung zur wirklichen Welt dann Sache der zeitlich fortschreitenden göttlichen Gestaltungsthätigkeit war.

§ 83.

Neuere Theorien.

Nach dem Vorgang früherer spekulativer Theosophen, wie *Scotus Erigena* und *Jak. Böhme*, hat die neuere Spekulation der deistischen Aeusserlichkeit und Zufälligkeit des kirchlichen Schöpfungsdogmas das immanente, wesensnothwendige und an-

fangslose Verhältnis Gottes zur Welt (causa immanens) entgegengesetzt. Auch *Schleiermacher* hat im frommen Abhängigkeitsgefühl kein Hinderniss dagegen gefunden, die schöpferische Thätigkeit mit der erhaltenden, und beide mit der Totalität der Naturursächlichkeit identisch zu denken.

Von anderer Seite ist der dogmatische Schöpfungsglaube mit den Resultaten der modernen Naturforschung in verschiedene Konflikte gekommen, welche nicht ohne Folgen für die Form der religiösen Weltanschauung bleiben konnten. Indem das kopernikanische Weltsystem die Erde aus dem ruhenden Mittelpunkt entrückt hat, ist der antiken Vorstellung eines localen Offenbarungsverkehrs zwischen oberer und unterer Welt der Rahmen entzogen und ist der Gedanke des gesetzmässigen Weltganzen zur Schranke der menschlichen Wünsche geworden. Die Geologie ist hinsichtlich der Bildung der Erdoberfläche zu Resultaten gekommen, welche vom mosaischen Schöpfungsbericht abweichen. Indem endlich die *Darwin*'sche Entwicklungstheorie die Entstehung der Arten im Pflanzen- und Thierreich ohne ideales (teleologisches) Prinzip aus der allmäligen Veränderung mittelst Anpassung an die Daseinsbedingungen, Auswahl im Kampf ums Dasein und Vererbung der erworbenen Eigenschaften zu erklären versucht, droht der Schöpfungsbegriff überhaupt durch die Ursächlichkeit eines materiellen Mechanismus verdrängt zu werden, zumal wenn die Konsequenz dieser Hypothese auch noch auf den Anfang des irdischen Lebens und auf die letzte Stufe desselben, die Entstehung des Menschen, ausgedehnt wird, wie zwar nicht von Darwin, aber von seinen Nachfolgern *(Häckel, Strauss)* geschah.

§ 84.

Resultat.

Da das besonnene Denken selbst die Unmöglichkeit, die Welt des Lebens und Bewusstseins aus dem blossen Stoff zu erklären, anerkennen muss, so bleibt die Ueberzeugung des Glaubens, dass die Welt ihren allein zureichenden Grund in Gottes Willen und Vernunft habe, in unerschütterlichem Recht auch aller Naturforschung der Neuzeit gegenüber.

Wird aber diese den Kern des Schöpfungsglaubens bildende Wahrheit unmittelbar mit der biblisch-kirchlichen Form derselben verwechselt, so ergiebt sich ein unlöslicher Konflikt zwischen überliefertem Glauben und gegenwärtigem Wissen, welcher für die Sicherheit der religiösen Ueberzeugung auf die Dauer verhängnisvoll werden müsste. Es ist daher durch das apologetische Interesse der Glaubenslehre ebensosehr wie durch die historische Schriftforschung gefordert, die biblische Schöpfungssage als eine für das Alterthum zureichende, aber für uns nicht mehr verbindliche Einkleidung der religiösen Wahrheit zu betrachten.

Auch die dogmatische Vorstellung einer zeitlich anfangenden und mit dem Sechstagewerk beschlossenen Schöpfung aus Nichts wird zweckmässiger auf den allgemeinen Gedanken der anfangs- und endlosen Wirksamkeit der schöpferisch-erhaltenden Allmacht und Weisheit zurückgeführt, welcher dem religiösen Glauben völlig genügt und der Wissenschaft vollen Spielraum lässt, die Bildungsvorgänge und Gesetze des Weltalls und des Erdenlebens im Einzelnen zu erforschen.

Der Zweck der Schöpfung ist die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit in dem gesammten Lebensprozess der Welt, der überall zu seinem Ziel kommt in der Hervorbringung und Vollendung gottähnlichen Geisteslebens, auf Erden also in der gottgefälligen Menschheit des Reiches Gottes.

Zweites Hauptstück.

Die Vorsehung.

§ 85.

Biblische Vorsehungslehre.

In der durchgängigen Anschauung der heiligen Schrift ist die Vorsehung das allumfassende, auf die Zwecke seines Reiches gerichtete Walten Gottes in Natnr- und Menschenwelt, wobei der Unterschied des ordentlichen und ausserordentlichen Wirkens noch ein fliessender, die Wunder nur die graduell hervorragenden Krafterweisungen und besonders deutlichen und wirksamen Zeichen göttlicher Allmacht sind.

Auch die Weltübel sind nach der allgemeinen Schriftlehre dienende Mittel für den weltregierenden Willen Gottes. Entsprechend der theokratischen Fassung des letzteren im Alten Testament erhalten hier auch die Uebel vorwiegend die Bedeutung der Strafe[1]), in zweiter Linie die der temporären Prüfungs- und Zuchtmittel, wobei doch die endliche irdische Ausgleichung postulirt wird[2]). Der. Widerspruch der Erfahrung mit diesem Postulat bleibt auf dem alttestamentlichen Boden ungelöstes Problem[3]). Dasselbe erhält aber seine Lösung innerhalb der neutestamentlichen Gemeinde, welche von der absoluten Höhe des universellen und geistigen Heilszwecks Gottes alles Weltliche, Uebel wie Güter, als mitwirkende Mittel zum wahren Heil erkennt[4]): wobei übrigens für die sündige Welt der Strafcharakter des Uebels im Allgemeinen wenigstens (Tod) bestehen bleibt[5]), ohne doch auch auf alles Einzelne als solches bezogen zu werden[6]).

§ 86.

Kirchliche Lehre von der Vorsehung.

Nach dem Vorgang der Scholastiker hat die protestantische Dogmatik die Lehre von der Vorsehung zur bestimmtesten Ausbildung gebracht. Sie zerfällt hier in die Lehren von der Erhaltung und Regierung der Welt, wozu die Mitwirkung nicht sowohl als ein Drittes und Besonderes hinzukommt, als vielmehr zur Näherbestimmung des Verhältnisses göttlicher und kreatürlicher Ursächlichkeit bei der Regierung.

Die Erhaltung (conservatio) ist die positive und direkte Wirksamkeit der göttlichen Allmacht, wodurch er die Kreaturen in ihrer natürlichen Art und Kraft fortbestehen macht, was mit

1) Lev. 26. Ex. 20, 5. Hes. 18.

2) Prov. 3, 11 f. Jes. 28, 25 ff. Ps. 73. Hiob's Prolog und historischer Schluss.

3) Hiob's poetischer Schluss; Koheleth.

4) Röm. 8, 28. 35—39. II Cor. 4, 8—18. Col. 1, 24. Hebr. 12, 1—12. I Petr. 4, 12—19. I Joh. 5, 4. Matth. 11, 30.

5) Röm. 5, 12. 6, 23. 2, 9.

6) Joh. 9, 1—3.

der fortdauernden Produktion ihres Daseins wesentlich eins ist[1]).

Die Mitwirkung (concursus) bezeichnet die in der Kreatur allgegenwärtige Wirksamkeit Gottes, sofern sie auf die kreatürliche Wirksamkeit der causae secundae einen unmittelbaren Einfluss in der Art übt, dass die eine und selbe Wirkung ganz und untheilbar zugleich von Gott als allgemeiner und erster Ursache und von der Kreatur als besonderer und zweiter Ursache hervorgebracht wird[2]). Da Gott mit jeder Kreatur nach ihrer besonderen Art mitwirkt, so hebt seine Mitwirkung die Freiheit der geistigen Ursachen nicht auf[3]). Zu bösen Handlungen findet die Mitwirkung nur statt bezüglich des Effekts, nicht des Defekts, oder bezüglich des Materialen, nicht des Formalen[4]).

[1]) Deus res omnes conservat continuatione actionis, qua res primum produxit. Conservatio enim rei proprie nihil est aliud quam continuata ejus productio, nec differunt nisi per extrinsecam quandam denominationem (*Quenst.*).

[2]) Concursus est actus providentiae divinae, quo Deus influxu generali in actiones et effectus causarum secundarum, qua tales, immediate et simul cum eis et juxta indigentiam et exigentiam unius cujusque suaviter influit. Deus non solum vim agendi dat causis secundis et eam conservat, sed immediate influit in actionem et effectum creaturae, ita ut idem effectus non a solo Deo nec a sola creatura, nec partim a Deo partim a creatura, sed una eademque efficientia totali simul a Deo et creatura producatur, a Deo videl. ut causa universali et prima, a creatura ut particulari et secunda (*Quenst.*).

[3]) Concurrit Deus cum causis secundis juxta ipsarum naturam, cum liberis libere, cum necessariis necessario operando. Neque enim immutat Deus naturas agentium aut eorum agendi rationem et ordinem, sed agentia naturalia sinit agere naturaliter, libera libere (*Quenst.*). Quem enim Deus ordinem semel constituit, non facile mutat (*Holl.*).

[4]) Distinguendum inter actionem et actionis ἀταξίαν, inter effectum et defectum. Ad actiones et effectus non vero ad actionum ἀταξίαν ens summum concurrit; licet enim causa universalis in omnem particularium causarum actionem influat, ἀταξίας vero et malignitatis ut sic, si quae actioni adhaeret, non nisi creatura causa est, quippe quae in agendo deficit a sua regula et ordine primi agentis, sc. Dei, et concursum divinum sequius, ac oportet, applicat. Coinfluit Deus in actus peccaminosos quoad entitatem et speciem naturae, non quoad deformitatem et speciem moris (*Quenst.*).

Die Regierung (gubernatio) bezeichnet die göttliche Thätigkeit, sofern sie mittelst des concursus alles Wirken und Leiden der Kreaturen im Ganzen und Einzelnen so lenkt, dass es seinem Endzweck, nämlich der Ehre des Schöpfers, dem Wohl der Welt und dem Besten der Frommen, entspricht. Zu den freien Handlungen verhält sich die göttliche Regierung theils zulassend, theils verhindernd, theils lenkend, theils einschränkend. Der Wichtigkeit ihrer Objekte nach hat die Vorsehung verschiedene Grade der Intensität: als allgemeine bezieht sie sich auf alle Kreaturen, als besondere auf die vernünftigen Wesen und als besonderste auf die frommen Menschen. Ihrem Verhältnis zu den Mittelursachen nach unterscheidet sich die göttliche Regierung in ordentliche, welche durch die natürliche Wirkungsweise der Mittelursachen sich vermittelt, und ausserordentliche, welche ohne, über oder wider die natürliche Wirkungsweise der Mittelursachen übernatürliche Wirkungen oder Wunder bewirkt[1]).

§ 87.

Geschichte der Lehre vom Wunder.

Der unbefangene Glaube an die Realität aller Wunder, ausserbiblischer sogut wie biblischer, welchen mit dem ganzen Alterthum auch die Kirche theilte, beruhte auf dem dichterischen Supranaturalismus der antiken Weltanschauung, welchen *Augustin* zum dogmatischen Ausdruck brachte in der zweischneidigen Formel, dass, da der Wille Gottes eins mit der Natur jedes Dinges sei, nichts Gottgewolltes gegen die Natur sein könne, und also das Wunder bloss gegen die bekannte Natur sei.

Luther hielt die äusseren Wunder, deren Realität und historische Zweckmässigkeit zugegeben, doch für „eitel geringe und

[1]) Providentia ordinaria est, qua Deus per media ordinaria videl. per institutum et consuetum naturae cursum opera sua exsequitur; extraordinaria est, quando Deus vel absque mediis vel praeter aut supra media vel contra media eorumque naturam sive, quod idem est, supra et contra ordinem a se institutum operatur (*Quenst.*). — vgl. dagegen nota 3, S. 101.

fast kindische Wunderzeichen gegen den rechten hohen Wundern“ der fortwährenden Wirkungen des Geistes Christi in der Christenheit. Auch die altprotestantische Dogmatik hat die religiöse (apologetische) Bedeutung der Wunder nie hochgestellt.

In der Neuzeit hat *Leibniz* zwar vom Standpunkte seiner religiös-deterministischen Weltanschauung die Wunder vertheidigt, aber in einer Weise, die der Aufhebung der strengen Wunder gleichkam. Letztere bestritten die Philosophen und philosophischen Theologen von mehrfachen Gesichtspunkten: *Spinoza* leugnete ihre metaphysische Möglichkeit, *Hume* ihre geschichtliche Erkennbarkeit, *Kant* ihre praktische Brauchbarkeit, *Schleiermacher* ihre religiöse Bedeutsamkeit, *Hegel* ihre geistige Beweiskraft, *Fichte* ihre wahre Christlichkeit und die kritische Theologie ihre wahre Geschichtlichkeit.

§ 88.

Geschichte der Lehre vom Uebel.

Gegenüber den dualistischen Häresieen hat die Kirche das Uebel mit der göttlichen Weltregierung mittelst zweier Betrachtungsweisen zu vereinigen gesucht, die meist ziemlich unvermittelt neben einander traten.

Einerseits vom alttestamentlichen Vergeltungsstandpunkt ausgehend, betrachtete man die Uebel im Ganzen wie Einzelnen als positive Strafen für die von Gott zugelassene freie menschliche Verschuldung (mala culpae et poenae) — ein Gesichtspunkt, der durch *Augustin*'s Lehre vom Sündenfall und dessen Folgen für die praktische Weltschätzung der Kirche massgebend wurde.

Andererseits sah man nach dem Vorgang der griechischen Philosophie im Uebel eine blosse Negation oder Beschränktheit, die mit metaphysischer Nothwendigkeit zur Natur der endlichen Wesen als solcher gehöre und zur Vollkommenheit des Ganzen zweckdienlich sei, — eine Theorie, die mit der zwiespältigen Prädestination und der Ewigkeit der Höllenstrafen sich schwer vertrug, daher bei spekulativeren Lehrern eine Wendung zur Apokatastasis nahm (*Origenes*, *Gregor von Nyssa*, *Scotus Erigena*).

In der Neuzeit ist die Theorie von der Negativität des Uebels von *Spinoza* zum einseitigen (ateleologischen) Extrem durchgeführt, auch von *Leibniz* zum wesentlichen, obgleich nicht ausschliesslichen Gesichtspunkt der Theodicee gemacht, von der *Schelling-Hegel*'schen Spekulation aber nach *Jac. Böhme*'s Vorgang dahin vertieft worden, dass das Uebel in dem realen Widerspruch zwischen dem Fürsichsein des Besonderen und der immanenten Zweckidee des Ganzen bestehe, ein Widerspruch, der überall im Werdeprozess der natürlichen und geistigen Welt das ebenso ätiologisch unvermeidliche, wie teleologisch zum Guten aufzuhebende Mittel des allgemeinen Lebenszwecks sei.

§ 89.
Resultat: Christlicher Vorsehungsglaube.

Der christliche Vorsehungsglanbe besteht in der Gewissheit, dass die Welt, wie sie ihrem Sein nach in Gottes Allmacht und Weisheit begründet ist, so auch in ihrem ganzen Verlauf unter der Lenkung der allmächtigen Weisheit steht und ihrem höchsten Zwecke dient, nämlich der Herstellung eines Reiches des Guten in der Menschheit und der Erziehung des Einzelnen zum gottähnlichen und gottseligen Leben.

Da der regierenden Weisheit Gottes das Ganze der Welt oder der gesetzmässig zusammenhängenden Wechselwirkung der Einzelursachen als Mittel für ihren Endzweck dient, so erkennt der fromme Sinn folgerichtig in jedem, grossen oder kleinen, wohl- oder wehethuenden Erlebniss, gleichviel wie es natürlich verursacht sei, ein zur Mitwirkung für seinen und den allgemeinen Lebenszweck bestimmtes Förderungsmittel oder eine göttliche Schickung.

Da die göttliche Regierung auch die freien Handlungen des Menschen als Mittel für ihre Zwecke braucht, so dient dem Frommen der Vorsehungsglaube nicht als Polster der Trägheit, sondern als Sporn zur treuen Mitarbeit für Gottes gute Zwecke. Gegenüber solchen Handlungen aber, in welchen Irrthum oder Bosheit der Menschen zum Hinderniss des Guten zu werden scheint, vertraut der Glaube auf die siegreiche Macht und Weis-

heit der Vorsehung, welche die Folgen des von ihr zugelassenen freien Thuns so wendet, dass es wider Meinen und Wollen der Thäter zuletzt doch den höchsten Zwecken des wahrhaft Guten dienstbar werden muss, wenngleich wir die Verflechtung von freiem Thun der Einzelnen und zweckvoller Lenkung des Ganzen nie völlig zu durchschauen vermögen.

Wie der nüchterne Verstand die Uebel nicht aus der Welt der Endlichkeit wegzudenken vermag, so erkennt auch der fromme Glaube in ihnen wesentliche Mittel der göttlichen Vorsehung, sei es Strafmittel der göttlichen Gerechtigkeit zur Hemmung und Ueberwindung des Bösen und der im Bösen Beharrenden, sei es Zuchtmittel der göttlichen Weisheit und Güte zur Erziehung, Kräftigung und Läuterung derer, die sich zum Guten ziehen lassen. Die Tragik aber der geschichtlichen Thatsache, dass unter den gesellschaftlichen Uebeln die Unschuldigen mit und vor den Schuldigen als Opfer leiden und erliegen, erhält für den christlichen Vorsehungsglauben ihre versöhnende Lösung durch die Hoffnung auf künftige Erfüllung des diesseits gescheiterten oder Bruchstück gebliebenen Lebenszwecks auch der Einzelnen.

Je mehr der fromme Sinn im Ganzen des gesetzmässigen Zusammenhangs des Weltlaufs das wunderbar zweckvolle Walten der göttlichen Vorsehung erkennt, desto weniger bedarf es für ihn der absoluten Wunder („Mirakel“), welche, weil ausserhalb der gesetzmässigen Weltordnung liegend, mit der weltordnenden schöpferischen Weisheit im Widerspruch stünden. Gleichwohl hat in der religiösen Weltanschauung das Wunder in dem relativen Sinn der wunderbaren und ausserordentlichen Kraftwirkung sein unbestreitbares Recht, nicht bloss auf dem Gebiet der innergeistlichen Erfahrungen (Offenbarung, Gnadenwirkung), sondern auch in der äusseren Welt, sofern jedes bedeutungsvolle und ausserordentliche Ereigniss, zumal wenn es im Zusammenhang mit besonderer religiöser und sittlicher Erregung ganzer Lebenskreise steht, mit Recht als Zeichen göttlichen Waltens und Mittel göttlicher Offenbarung angesehen wird. (Beispiel: die Heilungswunder Jesu und der Apostel.)

Anhang: Engel und Teufel.

§ 90.
Biblische Engellehre.

Die Engel, ursprünglich untergeordnete Götterwesen der Naturreligion, wurden vom biblischen Monotheismus zu dienenden Boten und Mittlern der wirksamen Allmacht Gottes herabgesetzt, die bei fliessender Persönlichkeit auch öfter mit Gott selbst als dessen Erscheinungsform (in Theophanien) oder als personifizierte Allmachtswirkung zusammenfliessen. Als überirdische Geister haben sie ihren Wohnsitz im Himmel beim Thron Gottes, sind aber als „Heerschaar des Himmels“ auch mit den Sterngeistern verwandt. Obgleich nicht leiblos, sind sie doch vermöge ihrer feinstofflichen überirdischen Leiblichkeit den irdischen und menschlichen Existenzbedingungen enthoben, auch an geistigen Vorzügen den Menschen überlegen.

Im nachexilischen Judenthum bildete sich der Engelglaube unter persischen Einflüssen bestimmter aus: Engelnamen, Rangklassen, Schutzengel von Völkern und Einzelnen; insbesondere steigt mit der zunehmenden deistischen Kluft zwischen Gott und Welt ihre religiöse Bedeutung als Offenbarungsmittler und Träger von Heilkräften (Essenismus).

Im Neuen Testament bildet der volksthümliche Engelglaube die feststehende Voraussetzung, die in der religiösen Sage und Vision ebenso unbefangen verwerthet, als jeder dogmatischen Bedeutung ausdrücklich entleert wird, sofern gegenüber essenisch ebjonitischem Engelkult die Engel insgesammt der geschöpflichen Welt gleichgestellt und dem einen Offenbarungsmittler Christus als Objekte seiner schöpferischen und vollendenden Wirksamkeit untergeordnet werden [1]).

§ 91.
Biblische Teufellehre.

Die Teufel oder Dämonen, ursprüngliche Plagegeister und Wüstengespenster der Naturreligion, wurden im vorexilischen

[1]) Col. 1, 16, 20. 2, 10, 18 f. Hebr. 1, 4—14.

Hebraismus zu göttlichen Strafwerkzeugen[1]) und Anklägern der Menschen[2]), und unter persischem Einfluss im späteren Judenthum zu gottfeindlichen Unheilstiftern, auf deren Verführung die Sünde der Ureltern und sonst zurückgeführt wird[3]).

Im Neuen Testament bildet der volksthümliche Dämonenglaube die feststehende Voraussetzung, die auch für die Vorstellung von der Heilswirksamkeit Christi von Bedeutung war. Dem in Christo erschienenen Reich Gottes tritt das Reich der Dämonen unter der monarchischen Spitze des Satan als des Gottes oder Fürsten dieser Welt[4]) rivalisirend entgegen; doch blieb das monotheistische Interesse theils durch die Annahme des Gefallenseins der anfänglich gutgeschaffenen Dämonen[5]) theils durch die Glaubensgewissheit ihrer siegreichen Ueberwindung am Ende gewahrt. Zum Herrschaftsbereich Satans gehört das Heidenthum[6]), dessen Götter als Dämonen betrachtet werden, und alle Gottlosen und Ungläubigen unter Juden und Christen[7]). Die dämonische Macht erstreckt sich theils aufs leibliche Leben, dessen Krankheitserscheinungen grossentheils auf Einwohnung von Dämonen (Besessenheit) zurückgeführt werden[8]), theils aufs geistliche, in welchem sie Unglaube, Irrglaube und allerlei sündige Versuchung verursacht[9]). Aber Christi Heilswerk ist der prinzipielle Sieg über Satans Macht[10]), mit welchem auch dem Gläubigen die Kraft des Sieges über satanische Anfechtung verliehen und der Gemeinde der endliche Sieg

[1]) II Sam. 24, 16. I Kön. 22, 22.

[2]) Hiob 1, 6 ff. Sach. 3, 2 ff.

[3]) I Chron. 21, 1. Weisheit 2, 24. Tob. 6.

[4]) II Cor. 4, 4. Joh. 12, 31. 14, 30. Matth. 12, 26.

[5]) Joh. 8, 44? II Petr. 2, 4. Jud. 6.

[6]) I Cor. 8, 5. 10, 20. Act. 16, 16.

[7]) Matth. 13, 38. Joh. 8, 44. I Joh. 3, 8.

[8]) Die evangelischen Erzählungen von „Dämonischen“ oder Besessenen. Auch I Cor. 5, 5. II Cor. 12, 7. Hebr. 2, 14.

[9]) Luc. 8, 12. 22, 31. II Cor. 2, 11. 4, 4. II Tim. 2, 26. I Petr. 5, 8. Apoc. 2, 9. I Joh. 4, 3. Eph. 6, 12.

[10]) I Joh. 3, 8. Col. 2, 15. Hebr. 2, 14. Matth. 12, 28 f. Joh. 12, 31.

über das dämonische Weltreich verbürgt ist[1]). Das Drama der letzten Entscheidungskämpfe und endlicher Ueberwindung des teuflischen Reichs bildet den Hintergrund und Abschluss der neutestamentlichen Prophetie[2]).

§ 92.
Kirchliche Engellehre.

Der alten Kirche waren die Engel willkommener Ersatz für den gestürzten Götterhimmel und beliebter Gegenstand theologischer Reflexion, doch ohne dogmatische Fixirung. Ihr Ursprung, früher noch emanatistisch gedacht, wurde bald allgemein in göttlicher Schöpfung gefunden, über deren Zeitbestimmung *Augustin* spekulirte. Ihre Natur dachte man von übersinnlicher Sinnlichkeit, später ganz leiblos. Ihr Wille war anfangs von wandelbarer Freiheit, dann zur Beständigkeit im Guten befestigt (anders *Origenes*). Ihr Wissen apriorisch in Gott und aposteriorisch in der Welt. Ihr Rang verschieden, sei es mit anerschaffenen oder *(Origenes)* verdienten aristokratischen Rangstufen, die von *Dionysius Areopagita* zur himmlischen Hierarchie systematisirt wurden. Ihr Geschäft: Vermittlung der göttlichen Vorsehung als Vorsteher einzelner Verwaltungsbezirke oder als Schutzengel von Völkern und Individuen. Ihre Verehrung, mit dem Heiligenkult parallelgehend, schwankte vielfach zwischen blossem Ehren und eigentlichem Anbeten.

Die Reformation hat einstimmig jedweden Engelkultus im Interesse der alleinigen Majestät Gottes und Mittlerschaft Christi verworfen. Aber bei *Luther* und seiner Kirche kam der Sinn für die Poesie des Kultus auch der Hochschätzung der Engel zu statten, während *Calvin* und seine Kirche mit der rigoristisch-verständigen Bilderscheu auch den Engelglauben auf das Pflichttheil der Schriftüberlieferung beschränkte.

In der Neuzeit hat der Rationalismus die Engel aus über-

1) Jac. 4, 7. Eph. 6, 10—17. I Petr. 5, 8—10. I Joh. 4, 4.
2) Apoc. 20, 2—10. I Cor. 15, 24—26.

weltlichen Idealwesen zu überirdischen Weltwesen auf andern Sternen verwandelt; die Spekulation aber hat in ihnen die Personifikation religiöser Ideen erkannt.

§ 93.

Kirchliche Teufellehre.

Gegenüber gnostisch-manichäischem Dualismus lehrte die Kirche einstimmig, dass die Teufel gefallene Engel und von Gott ursprünglich gut geschaffen seien. Aber über Zeit, Motive und Folgen ihres Falles gingen die Spekulationen der Väter immer vielfach auseinander. Der Glaube an die weltbeherrschende Macht des Dämonenreiches, dessen Erscheinung man in der gesammten heidnischen Welt und dessen Wirkungen man in allen äusseren und inneren Anfechtungen der Kirche sah, übte auf Glauben und Sitte der alten Kirche tiefgehenden Einfluss: um den Kampf mit Satan drehte sich das Heilswerk Christi und dreht sich das Heilswirken der Kirche in Kultus, Askese und Disziplin.

Im Mittelalter gewann der Dämonenglaube durch die Verbindung mit dem germanischen Volksaberglauben neue Nahrung und erzeugte die Vorstellung der Teufelsbündnisse oder Hexerei, in deren krimineller Verfolgung die christlichen Kirchen ohne Unterschied des Bekenntnisses jahrhundertelang wetteiferten.

In der Neuzeit hat der Rationalismus den Dämonenglauben erst praktisch, dann auch theoretisch durch kritische Untersuchung seiner biblischen und ausserbiblischen Ursprünge erschüttert und zuletzt auf dogmatisch bedeutungslose Accomodation an Zeitvorstellungen zurückgeführt. Die Spekulation hat im Teufel die Personifikation des bösen Prinzips erkannt.

§ 94.

Resultat.

Die Vorstellung der Engel, als überweltlicher Weltwesen, ist logisch ebenso widerspruchsvoll und undenkbar, wie psychologisch erklärbar als natürlicher Ausdruck desselben religiösen Idealismus, der die Vorstellung der Wunder oder übernatür-

licher Naturvorgänge erzeugt hat; sie bedeutet also, wie diese, die ideale Seite der religiösen Weltansicht: die Welt nach Seiten ihrer Einheit mit Gott oder das Innewirken der allweisen und allgütigen Vorsehung Gottes in der Welt. Als personifizirte Symbole dieser religiösen Wahrheit haben die Engel ihre bleibende Bedeutung in Poesie und Kunst des Kultus.

Die Teufel, als überweltliche Weltwesen und substantielle Existenz des Bösen ansich ein gedoppelter logischer Widerspruch, vertreten die Kehrseite des religiösen Idealismus oder die Ideewidrigkeit des empirischen Weltdaseins: die Welt nach Seiten ihres Gegensatzes zu Gott oder das Fürsichwirken des endlichen und gegensätzlichen Daseins als solchen, wie es sich als Inbegriff des Uebels darstellt. Dass das Uebel nach seinen beiden Formen, als natürliches und geistig-sittliches, in innerem Zusammenhang stehe und eine allgemeine, also metaphysische Macht in der Welt bilde, ist die für die kultische Praxis bedeutsame Wahrheit der Teufelvorstellung.

Dritter Abschnitt.

Vom Menschen.

Erstes Hauptstück.

Der Mensch als Geschöpf und Ebenbild Gottes.

§ 95.

Biblische Lehre vom Ursprung und Urstand des Menschen.

Nach allgemein biblischer Lehre hat Gott den Menschen als Gipfel und Ziel der Schöpfung zu seinem irdischen Abbild geschaffen und zur Herrschaft über die Erde in Gemeinschaft mit Gott bestimmt.

Entstanden aus Erdenstoff und Gottesgeist zusammen, ist der Mensch die persönliche Einheit von Leib und Seele; der Leib (σῶμα) die aus Erdenstoff oder Fleisch bestehende Aussen-

seite oder Erscheinungsform, die Seele (ψυχή) die aus der Lebenskraft des Gottesgeistes hervorgegangene, daher wenigstens potentiell und formal geistige Innenseite oder Ichheit, die im Herzen (καρδία) den Mittelpunkt ihres Empfindungs- und Trieblebens, im Sinn (νοῦς) das geistige Vermögen der vernünftigen Selbstbestimmung und damit die formale Empfänglichkeit für Aufnahme des realen Gottesgeistes (πνεῦμα) zum eigenen Geistwerden hat.

Als Erdenwesen ist der Mensch Fleisch (σάρξ) und theilt das Loos alles Fleisches[1]), als intelligente Seele aber ist er Ebenbild Gottes, worunter die heilige Schrift theils im Allgemeinen die den Menschen vom Thier unterscheidende höhere Würde und Herrschaftsstellung versteht, welche der menschlichen Gattung von der ersten Schöpfung an zukommt[2]), theils insbesondere die religiös-sittliche Vollkommenheit der gottähnlichen Gesinnung der Gotteskinder, wie das Evangelium sie bewirken will[3]).

Der ursprüngliche Zustand der Menschen war nach der alttestamentlichen Erzählung (Gen. 2 und 3) das goldene Zeitalter der harmlosen Harmonie mit der Natur und mit Gott und der kindlichen Unschuld, aber nicht der Heiligkeit — denn sie waren unerprobt, und nicht der Erkenntniss noch Unsterblichkeit, welche beide erst als Folgen des Genusses von den Bäumen der Erkenntniss und des Lebens zu erlangen waren.

Sonst finden sich in der Schrift keine direkten Aussagen über den Urstand. Indirekt aber lässt sich aus der paulinischen Lehre von der anfänglichen Priorität des fleischlichen Menschen (I Cor. 15. 45 ff.) und von der Entwicklung der Sünde aus der im Fleische verborgenen Begierde (Röm. 7, 7 ff. — auf Gen. 3 anspielend) der Schluss ziehen, dass er den Urzustand als den

1) Joh. 3, 6. I Cor. 15, 50. Gen. 3, 19. Jes. 40, 6.

2) Gen. 1, 26. 3, 5. 22. 5, 7. Ps. 8, 6 f. Sirach 17, 3 ff. Act. 17, 28. I Cor. 11, 7. Jac. 3, 9.

3) Matth. 5, 48. Col. 3, 10. Eph. 4, 24. I Cor. 15, 49. Röm. 8, 29. Joh. 17, 23 ff. II. Ptr. 1, 4.

der natürlichen (vorsittlichen) Unschuld, aber nicht der Vollkommenheit betrachtet hat.

§ 96.

Katholische Lehre vom Menschen.

In der voraugustinischen Kirche war die Ansicht vom Wesen, Ursprung und Urstand des Menschen der freien theologischen Spekulation anheimgestellt. Während *Origenes*, die biblische Erzählung allegorisch umdeutend, nach *Plato* den Ursprung der Seelen in einem Herabsinken aus der Präexistenz in die irdische Leiblichkeit suchte, vertrat *Tertullian* und nach ihm die Mehrzahl der abendländischen Väter, auch *Augustin* (nicht ohne Schwanken) die traducianische Theorie von der Entstehung der Seelen; gleichwohl kam die kreatianische, als Gottes und des Menschen würdiger, zur kirchlichen Geltung. Das göttliche Ebenbild verstand man seit den Alexandrinern in dem doppelten Sinn: theils als die anerschaffene geistige Anlage des Menschen (εἰκών imago), theils als die vollkommene Gottähnlichkeit, zu deren Verwirklichung durch religiös-sittliche Ausbildung der Mensch bestimmt ist (ὁμοίωσις, similitudo). Mit dieser Unterscheidung von Anlage und Entwicklung hing zusammen eine besonnene Ansicht vom Urstand als einer Zeit kindlicher Unschuld, aber weder sittlicher noch intellektueller noch physischer Vollkommenheit.

Erst *Augustin* erhob den Urstand, als Folie zur vollkommenen Verdorbenheit der natürlichen Menschheit seit dem Fall, zu einem Zustand ursprünglicher Vollkommenheit, der sich vom absoluten Ideal nur durch die Möglichkeit des Verlustes der Sündlosigkeit und Unsterblichkeit und des beide bedingenden göttlichen Beistandes unterschied („posse non peccare, posse non mori“).

Da aber, was verloren geht, nicht zur Gattungsnatur selber gehören kann, so betrachteten die Scholastiker die ursprüngliche Vollkommenheit (justitia orginalis et immortalitas) als eine zur blossen Natürlichkeit hinzugekommene übernatürliche Gnadengabe, durch deren Verlust die menschliche Natur

nicht verändert wurde, und *Thomas* unterschied zwischen der Gottebenbildlichkeit der Natur (die immer da ist), der Gnade (die verloren ging und wieder geschenkt wird) und der Herrlichkeit (die bleiben wird). Die Formel des *Tridentinum*[1]) hält sich in diplomatischer Unbestimmtheit.

§ 97.
Altprotestantische Lehre vom Menschen.

Die altprotestantische Dogmatik beschreibt das Wesen des Menschen als des Objekts der Erlösung unter der Form von den zwei Ständen vor und nach dem Fall oder vom status integritatis et corruptionis.

Der status integritatis oder Urstand bestand in dem anerschaffenen Ebenbild Gottes. Dieses besteht 1) in der prinzipalen Vollkommenheit der Seele: ihrer Uebereinstimmung mit Gott in wahrer Erkenntniss, heiligem Willen und reinen Trieben, was zusammen die justitia originalis bildet; 2) in der sekundären Vollkommenheit des Leibes: Freiheit von Leiden und Tod; 3) in der Herrschaft über die irdische Kreatur, besonders über die Thiere[2]).

Dies Bild Gottes ist nicht eine von aussen zur menschlichen Natur hinzukommende übernatürliche Gabe, sondern der menschlichen Natur ursprünglich zugehörig, doch nicht als unverlierbare essentielle, sondern als verlierbare (weil faktisch im Fall verlorene) accidentielle Eigenschaft[3])

[1]) *Trid.* Sess. V: Primum hominem in paradiso sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse.

[2]) Perfectiones principales imaginem Dei constituentes fuerunt: excellens scientia intellectus, perfecta sanctitas et libertas voluntatis, sincera puritas appetitus sensitivi et suavissimus quasi concentus affectuum cum dictamine intellectus et regimine voluntatis, sapientiae, sanctitati et puritati Dei, pro captu hominis primi, conformes. Perfectiones minus principales sunt corporis nulla peccati labe infecti immunitas a passionibus corruptivis, ejusdem immortalitas et plena imperandi creaturis sublunaribus, inprimis bestiis, potestas *(Hollaz.)*.

[3]) Imago Dei non quidem naturam primi hominis per modum partis essentialis constituit neque ex natura ejusdem per se et necessario velut

Die auch von *Luther* und der *Apologie* angedeutete Unterscheidung zwischen der Potenzialität des anerschaffenen und der Aktualiät des erst auszubildenden Ebenbildes [1]) hielten die reformirten Dogmatiker fest, die lutherischen nicht; doch unterschieden auch diese zum Theil von dem (verlorenen) Ebenbild im eigentlichen oder speciellen Sinn das (nicht verlorene) Ebenbild im uneigentlichen oder allgemeinen Sinn der formal geistigen Anlage der menschlichen Seele [2]).

Ueber Traducianismus und Kreatianismus wurde keine kirchliche Doktrin statuirt, doch neigten die Lutheraner mehr zum erstern und die Reformirten zum letztern.

§ 98.

Neuere Theorien.

Nachdem die Socinianer und Arminianer und Rationalisten mit exegetischen und rationellen Gründen die kirchliche Lehre von der justitia originalis bekämpft hatten, erhoben sich seitens der Naturwissenschaft neue Angriffe, die anfangs nur gegen die biblische Vorstellung von den Anfängen der Menschheit, später aber auch gegen die prinzipiellen Grundlagen der christlichen Lehre vom Menschen gerichtet waren, indem sein Ursprung statt in Gott, in der Materie gesucht wurde.

Hiegegen vermittelte die spekulative Philosophie und Theologie die Idee der Kirchenlehre mit dem Recht der verständigen

proprium inseparabile emanavit; attamen naturalis fuit, quia per creationem cum ipsa hominis natura esse coepit et per naturalem generationem ad posteros propagari potuit (*Hollaz.*),

1) *Luther* zu Gen. 2, 17: Puerilem innocentiam voco, quia fuit medius Adam, qui tamen poterat decipi et cadere. *Apol. Conf.* p. 53: Justitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona: notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi.

2) Imago Dei bifariam sumitur: generaliter, ἀκύρως et abusive pro generali quadam analogia aut convenientia cum Deo; specialiter, κυρίως et proprie pro excellenti et simillima conformitate cum Deo archetypo. (*Hollaz*). Imago improprie accipitur pro ipsa essentia animae, intelligendi et volendi facultate praeditae (*Quenst.*).

Kritik dadurch, dass sie in der Vollkommenheit des Urstandes den wahren Begriff des Menschen unter der unwahren Form eines ersten Zustandes vorgestellt sah.

§ 99.

Resultat: Ursprung und Bestimmung des Menschen.

Allem Materialismus, gnostischem Dualismus oder mechanischem Monismus (Darwinismus) gegenüber lehrt die Kirche mit Recht, das der Mensch, jeder Einzelne und die Gattung, von Gott und zum irdischen Abbild Gottes geschaffen sei.

Aber wie bei den Einzelnen der göttliche Ursprung die natürliche Vermittlung nicht ausschliesst (der Kreatianismus, der den ersteren betont, hat sich mit dem Traducianismus, der auf letztere reflektirt, zu verbinden): so bildet auch für die Gattung im Ganzen der Ursprung aus göttlicher Schöpferthätigkeit keinen Gegensatz zur natürlichen Vermittlung und kann also die Wahrheit der kirchlichen Anschauung vom Menschen ungefährdet mit den wissenschaftlichen Forschungen über die Vorgeschichte der Menschheit zusammenbestehen.

Die kirchliche Vorstellung vom vollkommenen Urstand beruht auf der Vereinerleiung von wesentlicher Urbestimmung und zeitlichem Urzustand. Die wesentliche d. h. im Wesen des Menschen von Gott angelegte Urbestimmung des Menschen ist die Aehnlichkeit und Gemeinschaft mit Gott und Herrschaft über die Welt in der Erkenntniss, Heiligkeit und Seligkeit eines wahren Gotteskindes. Aber diese religiös-sittliche Vollkommenheit kann ihrer Natur nach nur Resultat des durch die Freiheit des Menschen selbst vermittelten Heilsprozesses, nicht unmittelbares Schöpfungsprodukt und Anfangszustand sein; wie auch in der Schrift die ewige göttliche Heilsbestimmung nicht an den ersten, sondern an den zweiten Adam geknüpft erscheint [1]).

Der zeitliche Urzustand war der einer relativen kindlichen Unschuld oder sittlich indifferenten Natürlichkeit, welche

[1]) I Cor. 15, 22. 45 ff. Röm. 8, 29. 11, 32. Eph. 1, 4. 4, 24. Col. 3, 10.

zwar die Anlage zur idealen Entwicklung in sich trug, so aber, dass deren Verwirklichung sich nicht ohne Kampf mit dem natürlichen Gegensatz vollziehen konnte.

Das göttliche Ebenbild war also zwar schon im Urstand vorhanden, aber nur als Anlage zur wirklichen Gottähnlichkeit in der Vernunftbegabung der menschlichen Persönlichkeit — imago impropie s. generaliter dicta; hingegen als Wirklichkeit gottähnlichen Geistes (imago proprie s. specialiter dicta) ist es erst im zweiten Adam erschienen und zum Princip des Reiches Gottes geworden.

Zweites Hauptstück.

Der Mensch im Zwiespalt mit Gott, die Sünde.

§ 100.

Alttestamentliche Lehre von der Sünde.

Die Sünde ist die im Ungehorsam gegen Gott sich bethätigende Eigenwilligkeit des Menschen, als That Uebertretung der positiven göttlichen Ordnung, als Gesinnung und habituelle Praxis theils Gottvergessenheit in fleischlichem Leichtsinn, theils falscher, heuchlerischer Gottesdienst, theils endlich in höchster Potenzirung trotzige Empörung wider Gott.

Die Allgemeinheit der Sünde wird schon vom Alten Testament als Erfahrungsthatsache ausgesprochen[1]) und auf die Schwachheit und Hinfälligkeit der menschlichen Fleischesnatur zurückgeführt[2]). Doch ist dadurch weder die Mannigfaltigkeit der Stufenunterschiede zwischen Gerechten und Ungerechten noch die Freiheit der einzelnen Sündenthat ausgeschlossen[3]), ausgenommen einzelne Fälle gänzlicher Verstockung in und zur Sünde.

Ueber den Ursprung der Sünde giebt das Alte Testament

1) Gen. 6, 5. 8, 21. Prov. 20, 9.

2) Gen. 6, 3. Hiob 4, 17 ff. 14, 1—4. 15, 14 ff. 25, 4 ff. Ps. 103, 14. 51, 7.

3) Gen. 4, 6.

keine lehrhafte Erklärung, auch nicht in der Erzählung Gen. 3, wo die erste menschliche Sünde in typischer Gleichartigkeit und unter wesentlich denselben Voraussetzungen wie in allen späteren Sündenfällen geschildert, aber keinerlei Veränderung der menschlichen Natur zufolge der ersten Sünde gelehrt wird.

Die Sünde als Verschuldung gegen Gott hat zur Folge die Reaktion seines heiligen Willens oder seinen Zorn, der in strafendem Gericht über den Sünder sich bethätigt. Die Büssung der Schuld beschränkt sich nach älterer Theorie nicht auf die unmittelbar Schuldigen, sondern erstreckt sich auf den solidarisch haftbaren Kreis derselben. Erst von den exilischen Propheten *Jeremia* und *Ezechiel* wird die strafende Vergeltung auf die schuldige Persönlichkeit beschränkt[1]) und das Leiden der schuldlosen Gerechten von *Deutero-Jesaia* als stellvertretende Sühnung betrachtet[2]).

Der Tod als natürliches Ende gilt dem älteren Hebraismus noch nicht als Sündenstrafe, sondern als natürliche Folge der menschlichen Fleischesnatur[3]). Nur früher und böser Tod ist Gericht des Gottlosen[4]), langes Leben Lohn des Gerechten. Erst die spätere jüdische Theologie betrachtete den Tod überhaupt als die durch Satans Verführung bewirkte Folge des Sündenfalls[5]).

§ 101.
Neutestamentliche Lehre von der Sünde.

Im Neuen Testament wird mit der Verinnerlichung des religiösen Verhältnisses überhaupt auch die Sünde tiefer aufgefasst: als Widerspruch nicht mehr bloss des menschlichen Thuns mit dem positiven göttlichen Gebot, sondern weiter zurück auch schon seines natürlichen fleischlichbestimmten Seins mit seiner göttlichen Geistesbestimmung.

[1]) Ezech. 18. 33, 12 ff. Jerem. 31, 29 f.
[2]) Jes. 53.
[3]) Gen. 3, 19. Hiob a. a. O. Ps. 103, 14 ff. Jes. 40, 6 ff. Pred. 3, 19 ff.
[4]) Ps. 90, 7. 102, 25. 73, 18 ff. u. a.
[5]) Weisheit 2, 24.

Der Widerstreit zwischen Fleisch und Geist[1]), und zwar näher die Uebermacht des Fleisches d. h. des in der materiellen Naturseite des Menschen wurzelnden sinnlich-selbstischen Naturtriebes über den seiner geistigen Persönlichkeit (νοῦς, ἔσω ἄνθρωπος) innewirkenden guten Geistestrieb[2]), ist eine ursprüngliche, mit Adam begonnene und schlechthin allgemeine Gattungsbeschaffenheit[3]), welche der Selbstbestimmung aller Einzelnen vorausgesetzt und durch dieselbe nicht aufzuheben, einen Zustand der Unfreiheit und des Unheils oder der Erlösungsbedürftigkeit begründet.

Aus dieser natürlichen, mit seiner Fleischesnatur dem Menschen angeborenen Sündhaftigkeit gehen auf den Reiz des verbietenden Gesetzes die versuchlichen Begierden hervor, welche, ansich übermächtig und noch durch dämonische Einflüsse verstärkt, des persönlichen Willens sich bemächtigen und damit zu wirklichen, auch formal schuldbaren Sünden werden, die das Geknechtetsein des natürlichen Menschen unter eine seinem wahren Wesen fremde Macht zur subjektiv wie objektiv gesteigerten Erscheinung bringen[4]).

Als eine von Adam an über die ganze Menschheit verbreitete und durch das persönliche Sündigen der einzelnen Individuen und Generationen gesteigerte Macht, die im Satan ihre einheitliche Spitze hat, bildet die Sünde das gottfeindliche Weltreich[5]), das doch im Ganzen der göttlichen Weltregierung auch wieder zum aufzuhebenden Moment und dienstbaren Mittel des absoluten Heilsplans Gottes herabgesetzt ist[6]).

Das Gericht der Sünde ist der Tod im allgemeinsten Sinn, als die in der Ausschliessung aus Gottes Lebensgemeinschaft sich vollziehende Erfahrung ihrer wesentlichen Gottwidrigkeit,

1) Gal. 5, 17. Röm. 8, 7.

2) Röm. 7, 18—24. Matth. 26, 41.

3) Joh. 3, 6. Röm. 3, 23. 5, 12—19. I Cor. 15, 22. 45 ff.

4) Röm. 7, 7—14. Jak. 1, 14 f. Eph. 6, 12. Gal. 5, 19 ff.

5) Joh. 8, 44. 12, 31. 17, 14. I Joh. 3, 8. 2, 15. II Cor. 4, 4. Matth. 12, 26. 13, 38.

6) Röm. 9—11.

die insofern ebensosehr als ihre eigene Frucht und Ziel ihrer natürlichen Entwicklung, wie als Gottes Strafe zu betrachten ist[1]). Der Strafcharakter des leiblichen Todes hört für die dem Gerichtsstand der Sünde Entnommenen auf[2]).

§ 102.

Katholische Lehre von der Sünde.

Während die ganze griechische Kirche, gegenüber gnostischem Dualismus und Naturalismus das sittliche Interesse betonend, an der Freiheit des Menschen zum Guten streng festhielt und die Folgen des adamitischen Sündenfalls nur im leiblichen Tod, Verstärkung der Sinnlichkeit und üblem Beispiel fand, kam in der abendländischen Kirche schon seit *Tertullian* und *Cyprian* die Anschauung von einer durch Adams Fall entstandenen und sich vererbenden Verderbung der Natur auf, doch noch ohne Leugnung des natürlichen Guten im Menschen.

Als aber *Pelagius* die griechische Anschauung von der Freiheit des natürlichen Menschen bis zur Aufhebung der Erlösungsbedürftigkeit überspannte, sah *Augustin* hierin nicht bloss eine Gefährdung des christlichen Prinzips der göttlichen Gnade, sondern auch eine Entwerthung der positiven kirchlichen Gnadenanstalt, und begründete daher den Anspruch der Kirche auf ausschliessliche Heilsmittheilung durch das Dogma von der völligen Heillosigkeit der natürlichen Menschheit, welche er mit der ursprünglichen Vollkommenheit vermittelte durch die Theorie, dass Adams Fall für ihn und für die in ihm substantiell mithandelnde gesammte Gattung eine gänzliche Verderbniss der menschlichen Natur, Verlust der Freiheit zum Guten und ungeordnete Herrschaft der concupiscentia bewirkt habe — ein Zustand, der als Strafe für Sünde zugleich selber strafwürdige Sünde sei, deren Schuld nur durch die Taufe zu tilgen, allen Nichtgetauften zur ewigen Verdammniss angerechnet werde.

Zwar wurde der Pelagianismus nicht bloss in der Person des *Pelagius* selbst (Synoden zu Karthago und Rom 412—418)

1) Gal. 6, 8. Röm. 8, 6—13. 6, 21 ff. 5, 12 ff.

2) Phil. 1, 21. Röm. 14, 8. 8, 38. II Cor. 4, 10—5, 8.

kirchlich verworfen, sondern auch in den Vermittlungsformeln der Semipelagianer *Cassianus* und *Faustus von Reji* nach längerem Schwanken abgewiesen (Synoden zu Arausio und Valentia 529).

Aber in der Scholastik herrschte doch durchgängig eine semipelagianische Richtung, wobei die Einen (*Abälard*, *Skotus*) näher zu *Pelagius* neigend die Erbsünde nur in den Verlust der übernatürlichen Gnadengabe (spoliatio), die Andern (*Lombardus*, *Thomas*) mehr augustinisch in eine Verwundung (vulneratio) der menschlichen Natur setzten, wodurch die natürlichen Kräfte der Seele in Unordnung gerathen und die Freiheit zum Guten geschwächt worden, doch nicht gänzlich verloren gegangen sei. Auch wurde die augustinische Behauptung der Verdammlichkeit der Erbschuld betreffs der ungetauften Kinder allgemein, betreffs der Heiden wenigstens theilweise (*Abälard*) gemildert.

Das Konzil zu Trient lehrte absichtlich unbestimmt, dass durch Adams Fall die ursprüngliche Gerechtigkeit verloren und die Freiheit geschwächt, aber keineswegs vernichtet, sondern nur der Unterstützung durch die Gnade bedürftig sei. In der katholischen Dogmatik blieb die scholastische Theorie stehend, wonach die Erbsünde anf das Erbübel des Verlustes der übernatürlichen Gnadengabe reduzirt und ein Widerspruch der Naturbeschaffenheit des Menschen mit seiner Idee geleugnet wird.

§ 103.

Altprotestantische Lehre von der Sünde.

Gegenüber dem, den Ernst der Sündenerkenntniss und der Erlösungsbedürftigkeit abschwächenden katholischen Pelagianismus erneuerte die Reformation den strengeren augustinischen Begriff der Erbsünde: Das peccatum originale besteht nicht bloss im Verlust übernatürlicher Gnadengaben sondern in der gänzlichen Verderbung der menschlichen Natur selbst[1]),

[1]) *Form. Conc.* p. 640: Peccatum originale non tantummodo est totalis carentia seu defectus omnium bonorum in rebus spiritualibus ad Deum pertinentibus, sed etiam loco imaginis Dei amissae intima, pessima, profundissima, instar cujusdum abyssi, inscrutabilis et ineffabilis corruptio totius naturae, inprimis superiorum et principalium animae facultatum.

nämlich 1) negativ: im Verlust des göttlichen Ebenbildes, aller geistlichen Kräfte[1]), jeder Freiheit zum wahrhaft Guten oder zur gottgefälligen Gesinnung, indem nur noch die Freiheit zum Bösen und die zur bürgerlichen Rechtlichkeit im äussern Thun und Lassen geblieben ist[2]); 2) positiv: in der prava concupiscentia, welche nicht bloss Unordnung der sinnlichen Kräfte, sondern gottwidrige Gesinnung, daher wahrhaft Sünde und verdammlich für alle Nichtwiedergeborenen ist, und auch in den Wiedergeborenen als zu bekämpfende Sünde des fleischlichen Sinnes doch ohne verdammliche Schuld zurückbleibt[3]). — Dieser Zustand ist von Adams Fall aus durch Imputation desselben und durch natürliche Vererbung[4]) zur allgemeinen Naturbeschaffenheit der menschlichen Gattung geworden, doch bildet er nicht die Substanz des Menschen[5]). — Aus der Wurzel

[1]) *Conf. Aug.* p. 9 f.: Post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati nascuntur cum peccato h. e. sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia et hic morbus seu vitium originis vere est peccatum damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur.

[2]) *Conf Aug.* p. 14: De libero arbitrio docent, quod humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam et deligendas res rationi subjectas: sed non habet vim sine Spiritu S. efficiendae justitiae Dei seu spiritualis. Quamquam externa opera aliquo modo efficere natura possit — potest enim continere manus a furto, a caede: tamen interiores motus non potest efficere, ut timorem Dei, fiduciam erga Deum, castitatem, patientiam. *Form. Conc.* p. 656: Homo ad bonum prorsus mortuus est, ita ut in hominis natura post lapsum ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit. 661: In spiritualibus et divinis rebus, quae ad animae salutem spectant, est instar statuae salis, immo et similis trunco et lapidi.

[3]) *Apol.* p. 56: Lutherus semper ita scripsit, quod baptismus tollat reatum peccati originalis, etiamsi materiale peccati maneat, videlicet concupiscentia. Addidit etiam de materiali, quod Spiritus S. datus per baptismum incipit mortificare concupiscentiam.

[4]) Tenemur imputatione reatus legalis, propagatione pravitatis naturalis, participatione culpae actualis („in quo omnes peccavimus") (*Quenst.*):

[5]) *Form. Conc.* p. 652: Categorice fatendum est, peccatum non esse substantiam sed accidens.

des angeborenen und allgemeinen peccatum originale entspringen bei allen Heranwachsenden die peccata actualia als besondere Verschuldungen gegen Gottes heiligen Willen und als Ursachen besonderer zeitlicher und ewiger Strafen.

Die reformirten Symbole stimmen mit den lutherischen in der allgemeinen Beschreibung der Erbsünde[1]), wenn auch mit massvollerer Haltung im Einzelnen, überein. Der „Supralapsarismus“ *Zwingli's* und *Calvin's*[2]) und einzelner späterer Dogmatiker ist nicht Kirchenlehre geworden. Ganz singulär blieb *Zwingli's* Auffassung der angeborenen Sündhaftigkeit als des natürlichen bösen Hanges der über die Gottesliebe übermächtigen Selbstliebe, welcher Hang nicht eigentlich selber Sünde, sondern die Wurzel derselben und insofern Krankheit sei, aber ohne verdammliche Schuld, daher auch Möglichkeit der Seligkeit für Heiden[3]).

§ 104.
Neuere Theorien.

Nachdem die kirchliche Lehre von den Folgen des Sündenfalls schon von der Verstandeskritik der Socinianer und Arminianer zersetzt worden war, haben die Rationalisten die Bedeutung der Erbsünde auf die angeborene Macht der sinnlichen Triebe und auf den verstärkenden Einfluss des bösen Beispiels zurückgeführt, wobei die wesentliche Güte der menschlichen Natur und die indeterministische Freiheit zum Guten vorausgesetzt war.

[1]) *Conf. Helv. II* c. 8: Peccatum originale intelligimus esse nativam hominis corruptionem ex primis nostris parentibus in nos omnes propagatam, qua concupiscentiis pravis immersi, a bono aversi, ad omne malum propensi, pleni omni nequitia, contemtu et odio Dei, nihil boni ex nobis ipsi facere immo ne cogitare quidem possumus. Damnamus omnes qui Deum faciunt auctorem peccati.

[2]) *Calvin*, inst. III, 23, 8: Cadit homo Dei providentia sic ordinante, sed suo vitio cadit.

[3]) *Zwingli* de pecc. orig.: Est igitur ad peccandum amore sui propensio peccatum originale, quae quidem propensio non est proprie peccatum, sed fons quidam et ingenium (morbus, „Bresten“).

Nach dem Vorgang tieferer Denker, wie *Jacob Böhme* und *Lessing*, hat dann wieder die neuere Philosophie, zwar unter Preisgebung der buchstäblichen Vorstellung von Sündenfall und Vererbung, im kirchlichen Dogma doch den wahren Gedanken gefunden, dass die Menschheit, wie sie von Natur ist, ihrer Idee nicht entspreche, sondern sich in einem Zustand sittlicher Verkehrtheit befinde, welche *Kant* bezeichnete als das von einer unerklärlichen That der intelligiblen Freiheit herstammende radikale Böse, *Fichte* als die natürliche Trägheit des empirischen Ich gegenüber seiner idealen Bestimmung, *Schelling* als den im göttlichen Grund präformirten und durch intelligible Selbstbestimmung verwirklichten Widerstreit des kreatürlichen Eigenwillens mit dem Universalwillen der göttlichen Liebe, *Hegel* als die Selbstentzweiung des subjektiven Geistes mit seinem ansich seienden Wesen, welche in seiner Entwicklung zum wirklichen und freien Geist ein unvermeidliches aber aufzuhebendes Moment bilde, *Schleiermacher* als die im Vorauseilen der Sinnlichkeit vor dem Geist begründete und nur durch die Erlösung aufzuhebende Schwäche des Gottesbewusstseins, die als Gesammtthat zugleich Gesammtschuld des menschlichen Geschlechts, aber auch in Adam schon Voraussetzung, nicht erst Folge der Sünde gewesen sei.

In derselben Richtung bewegen sich auch die Ausführungen von *A. Schweizer*, *Biedermann*, *Hase* und *Lipsius*: während die Vorstellung der historischen Erbschaft und besonders der Erbschuld aufgegeben ist, wird als der bleibende Kern die angeborene Abnormität der Neigung erkannt. Hingegen findet *Ritschl* diesen Gedanken weder in der heiligen Schrift noch in der Erfahrung begründet, nach welcher im Kinde nur ein unbestimmter Trieb zum Guten sei, aus welchem durch Unwissenheit Verfehlungen hervorgehen; daher soll der Begriff der Erbsünde ersetzt werden durch den des „Reiches der Sünde" als der Kollektiveinheit der dem Reich Gottes widersprechenden Handlungen im Zusammenhang der Wechselwirkung der Einzelnen, ein Zustand, welcher, sofern er nicht zur endgültigen Entscheidung wider das erkannte Gute werde (was problematische Möglich-

keit bleibt), von Gott als die relative Stufe der Unwissenheit beurtheilt werde.

§ 105.

Resultat: Die Sünde als Gattungseigenschaft („Erbsünde“).

Der Grundgedanke der biblisch - kirchlichen Sündenlehre, dass die Sünde als gottwidrige Willensbestimmtheit eine allgemeine und ursprüngliche (angeborene) Beschaffenheit der Gattung sei, ist nicht bloss nothwendige Voraussetzung des christlichen Erlösungsbewusstseins, sondern wird auch durch die Erfahrung bestätigt. Denn erfahrungsgemäss findet sich in jedem Menschen von Anfang an ein natürlich-selbstischer Hang, welcher dem erwachenden sittlichen und religiösen Bewusstsein gegenüber als gesetz- und gottwidrige Eigenwilligkeit und Selbstsucht sich behauptet und den Widerstreit zwischen Wollen und Sollen, Fleisch und Geist begründet, welcher als ein nicht durch eigene Macht aufzuhebender Zustand der Unfreiheit und Unseligkeit das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit mit sich führt.

Die Sünde besteht also weder bloss in der Sinnlichkeit, noch im blossen Mangel an geistiger Kraft, noch insbesondere in blosser Unwissenheit, sondern in einer der sittlichen Idee widersprechenden Willensrichtung. Sofern diese eine natürliche d. h. den bewusstfreien Willensbethätigungen vorausgehende Richtung ist, kann sie noch nicht als persönliche Schuld gelten, sondern als Unvollkommenheit oder Uebel (*Zwingli:* „Bresten“). Sofern sie aber bei erwachendem sittlichem Bewusstsein sich doch behauptet, und durch Nichtbekämpfung, bezw. durch sündiges Thun zur Gewohnheitsmacht gesteigert wird, erscheint sie dann als selbstverschuldete Abnormität oder sündhafter Habitus.

Zu diesem allgemeinen und in der Gattungsnatur begründeten sündigen Hang kommen überdies die besonderen üblen Neigungen hinzu, welche aus dem geschichtlichen Gesellschaftsleben mittelst Vererbung, Erziehung und Beispiels entsprungen, eine abnorme Verkehrung der einzelnen Triebe und des sitt-

lichen Urtheils bewirken und zur schlechten Charakterbildung prädisponiren. Dieses Ineinander von Natürlichem und aus Freiheit Entsprungenem, Angeborenem und Angebildetem (Sündensame und Sündenfrucht) macht das dem abstrakten Verstand anstössige, aber ebenso erfahrungs- wie schriftgemässe Wesen der „Erbsünde“ aus.

Die kirchliche Dogmatik setzt sich jedoch dadurch mit Schrift und Erfahrung in Widerspruch, dass sie die natürliche Sündhaftigkeit für den ganzen Zustand des Menschen seit dem Fall und die mit ihr unverlierbar zusammenbestehende gottebenbildliche Anlage des Menschen für verloren und unwirksam erklärt. So wird ihre Beschreibung des „natürlichen Menschen“ zu einem das sittliche Urtheil verletzenden und die Erlösungsfähigkeit in Frage stellenden Zerrbild. Indessen hat die Kirchenlehre selber die Korrektur dieser Einseitigkeit angedeutet und angebahnt durch die Lehre, dass doch auch beim natürlichen Menschen die Kraft wenigstens zur Rechtschaffenheit des äusseren Wandels (justitia civilis) vorhanden, nur aber die Gottgefälligkeit der inneren Regungen des Herzens (justitia spiritualis) nicht durch eigenes Wollen hervorzubringen, sondern die Wirkung der Erlösung sei, — eine psychologisch wohlbegründete Unterscheidung.

§ 106.

Ursprung der Sünde.

Der Grund der allgemeinen Sündhaftigkeit kann nicht gesucht werden in den verderblichen Folgen der ersten Sünde der Ureltern, da die Vorstellung sowohl eines Falls aus anfänglicher Sündlosigkeit als auch der leiblich und geistlich korrumpirenden Folgen desselben für die ganze Gattung sich in unlösliche Schwierigkeiten vom anthropologischen wie vom theologischen Gesichtspunkt aus verwickelt. Die Erzählung vom Sündenfall (Gen. 3) ist daher als erste Erscheinung der schon vorhandenen menschlichen Sündhaftigkeit und (nach Röm. 7) als typisches Beispiel des Sündigwerdens aller Einzelnen zu betrachten und lehrhaft zu verwerthen.

Der Ursprung der Sünde ist auch nicht mittelst der Theorien des Indeterminismus und Prädeterminismus zu erklären. Denn die indeterministische Erklärung der Sünde aus der freien Willensentscheidung aller einzelnen Menschen setzt die psychologisch und ethisch unmögliche Abstraktion eines liberum arbitrium indifferentiae voraus, erklärt nicht die erfahrungsmässige Allgemeinheit und Ursprünglichkeit der Sünde (das Wahre an der „Erbsünde"), und macht durch die pelagianische Auffassung der Freiheit die Erlösung überflüssig. Der Prädeterminismus aber, welcher die Sünde aus freier Willensentscheidung in der Präexistenz herleitet, verbindet die Fehler des Indeterminismus mit gnostischer Mythologie, welche im thatsächlichen sittlichen Bewusstsein der Menschheit keinen Anhalt findet.

Der Grund der Sünde ist nicht sowohl in einer einzelnen That als vielmehr in der allgemeinen Anlage der menschlichen Freiheit zu suchen, sofern sich der Wille aus der Unfreiheit des Naturtriebs zum realen geistigen Freisein nur erheben kann durch die thatsächliche Selbstunterscheidung von der als Gesetz erfahrenen Geistesbestimmung. Indem das anfangs bloss natürliche und sittlich indifferente Streben der Naturtriebe nach Selbstbefriedigung durch den Widerstand des verbietenden Gesetzes zur eigenwilligen Selbstbehauptung gesteigert wird, erfährt das erwachende sittliche Bewusstsein zugleich mit der Gesetzeserkenntniss immer auch schon das Widerstreben des natürlichen Trieblebens gegen die Gesetzesgeltung als den bösen Hang gesetzwidrig eigenwilliger Selbstsucht, der als ursprüngliche Naturmacht aller freien Selbstbestimmung vorausgeht und motivirend sie beeinflusst (Röm. 7, 7 ff.).

§ 107.

Die Sünde als persönliche Willensthat. („Wirkliche Sünde.")

Aus der vor der aktuellen Persönlichkeit jedes Menschen durch Natur und Gesellschaft voraus begründeten potentiellen Sündhaftigkeit oder „Erbsünde" entwickeln sich auch bei allen zum wirklichen Personleben Heranwachsenden wirkliche Sün-

den (peccata actualia) oder gesetzwidrig selbstische Willensbethätigungen, welche in demselben Mass, wie sie aus bewusster Selbstbestimmung hervorgehen, als persönliche Schuld zuzurechnen sind.

Der den einzelnen wirklichen Sünden zu Grunde liegende sündige habitus trägt nur insoweit auch den Charakter persönlicher Schuld, als er selbst schon das Produkt vorangegangener sündiger Akte derselben Person ist; soweit er aber jenseits aller eigenen Selbstbestimmung derselben begründet ist, ist er theils überhaupt nicht zurechenbare Schuld, sondern natürliches Uebel („morbus“), theils nur Gesammtschuld des für den individuellen habitus bestimmend gewordenen Gemeinschaftskreises.

Die wirklichen Sünden werden ihrer Erscheinungsweise noch eingetheilt in Sinnlichkeits- und Selbstsuchts-, Begehungs- und Unterlassungssünden. Die Unterscheidung von Schwachheits- und Bosheitssünden nach dem allgemeinen sittlichen Zustand des Sündigenden ist misslich und wird eher auf das abnorme Zuwenig und Zuviel der persönlichen Willensenergie gegenüber der Welt bezogen.

§ 108.

Die Entwicklung der Sünde.

Wird der sündige Hang nicht bekämpft, sondern durch fortgehende gewohnheitsmässige Uebung und durch den verderbenden Einfluss der sündigen Umgebung verstärkt, so steigert sich seine Uebermacht bis zu dem Grade, dass die Reaktionskraft der sittlichen Anlage (des Gewissens) dem Verschwinden nahekommt: Zustand der Verstockung, Sünde wider den heiligen Geist, Todsünde.

Wo in der Wechselwirkung eines Gemeinschaftskreises die sittlich verderbenden Einwirkungen der Einzelnen auf einander und der allgemeinen Verhältnisse und Institutionen auf Alle über die bessernden Reaktionen des sittlichen Geistes beharrlich überwiegen, bildet sich ein Gemeingeist und eine Gesammtmacht des Bösen, die in der Konsequenz ihrer Entwick-

lung zur dämonischen Gottwidrigkeit und titanischen Welt- und Selbstvergötterung führt und die göttliche Reaktion nicht mehr als erlösende, sondern nur noch als richtende zu erfahren vermag.

§ 109.

Die Folgen der Sünde.

Die Sünde, als Verletzung der göttlichen Weltordnung durch den selbstischen Eigenwillen, ruft vermöge der göttlichen Gerechtigkeit die richtende und vernichtende Reaktion dieser Ordnung hervor (§ 70), die als innere im Schuldgefühl, als äussere in Strafübeln der natürlichen und geselligen Welt zur Erscheinung kommt, welche theils ansich und direkt Straffolgen der Sünden sind, theils wenigstens indirekt und subjektiv vermöge des Schuldgefühls als solche empfunden werden.

Sofern jedoch die natürliche und sittliche Weltordnung zwar auf einander eingerichtet und mit einander zusammenhängend, aber nicht unmittelbar eines sind, sondern jede von beiden unmittelbar ihren besonderen Gesetzen folgt: so kann zwischen Sünde und äusserem Uebel keine so direkte Kongruenz im Einzelnen stattfinden, dass jede Sünde in äusserem Uebel bestraft würde oder jedes äussere Uebel Strafe für Sünde wäre. Insbesondere sind Naturübel, wie der leibliche Tod, an und für sich schon von der Fleischesnatur alles endlichen Lebens unzertrennlich, haben also nicht sowohl ihren Grund in der Sünde, als vielmehr denselben Grund mit der Sünde.

Weil aber doch das Ganze der natürlichen Weltordnung mitsammt allen ihren Uebeln auf das Ganze der sittlichen Weltordnung, zu welcher auch das Schuldgefühl mitgehört, in der Einheit der schöpferisch-regierenden Thätigkeit Gottes bezogen ist: so hat auch die im Schuldgefühl begründete Beziehung aller Uebel (gleichviel, welches ihre natürliche Ursache sei) auf die menschliche Schuld (sei es individuelle sei es Gesammtschuld des weiteren Kreises oder der ganzen Gattung) ihre objektive Wahrheit von religiös-sittlicher Bedeutung.

Aber dieser im Schuldgefühl begründete Strafcharakter der äusseren Uebel wird für Jeden mit der Schuld selbst aufgehoben; daher haben für die versöhnten Kinder Gottes die Weltübel nicht mehr die Bedeutung von Strafen, sondern sind Anlass zur Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit und mitwirkende Mittel zum Guten (Joh. 9, 3. Röm. 8, 28).

Zweite Unterabtheilung.

Das christliche Heil.

Erster Abschnitt.

Vom Heilsgrund.

Erstes Hauptstück.

Der göttliche Heilsgrund: die Gnade.

§ 110.

Alttestamentliche Lehre von der Gnade.

Die Grundlegung der heilbegründenden Wirksamkeit Gottes ist nach alttestamentlicher Anschauung die schon in der Verheissung an die Väter geoffenbarte und in der Bundschliessung unter Moses vollführte Erwählung des Volkes Israel aus freier göttlicher Gnade zum besonderen Eigenthumsvolk Jahves, welchem dieser seinen heiligen Willen als Gesetz und Verheissung geoffenbart und seine väterliche Liebe und Sorge zugewandt hat, wogegen das Volk sich ihm zu treuem Dienste freiwillig verpflichtet hat. An die Erfüllung seiner Verpflichtung im Gehorsam gegen die Gesetze seines Bundesgottes weiss Israel die Erlangung der verheissenen Segnungen gebunden.

Zwar gilt die göttliche Erwählung und Bundesverheissung wesentlich und zunächst dem Volk Israel, dem Einzelnen aber nur als Glied der theokratischen Volksgemeinde. Aber wie die Propheten innerhalb Israels unterschieden zwischen dem wahren Israel oder dem seinem Beruf treuen Theil des Volkes und dem Israel nach dem Fleisch oder der untreuen Volksmasse, so trat in ihre Zukunftsperspektive auch schon die Aufhebung des nationalen Partikularismus mindestens in der Form einer Erweiterung der theokratischen Volksschranken durch Aufnahme von Heiden in der Heilszeit.

Im levitischen Judaismus entartete aber das partikulare Heilsbewusstsein zum fleischlichen Nationalhochmuth, der nach aussen sich ebenso spröde abschloss, als er im Innern zum selbstgerechten Pochen auf die natürliche Abrahamskindschaft und äusserliche Gesetzesgerechtigkeit führte.

§ 111.

Neutestamentliche Lehre von der Gnade.

Wie schon Jesus die Aufhebung der nationalen Schranken dadurch vorbereitete, dass er sich mit der Einladung zum Gottesreich an die Einzelnen als solche wandte, so ist dann in der paulinischen und johanneischen Theologie Gegenstand des göttlichen Gnadenwillens die Gesammtheit aller derer aus Juden und Heiden, welche sich durch das Wort des Evangeliums von Christo zur Jüngergemeinde Christi berufen lassen und in der Taufe seinen Geist empfangen. Bei *Paulus* erscheint die empirische Beschränktheit der Berufung durch die christliche Predigt als eine nur zeitliche und vorübergehende Partikularität, welche nach dem ewigen Heilsrathschluss Gottes dazu bestimmt und von der weltregierenden Weisheit darauf hin geordnet ist, sich schliesslich in universeller Heilsverwirklichung an der Welt überhaupt zu vollenden[1]).

Der verschiedene Erfolg, den die Berufung bei den einzelnen Individuen und Völkern findet, wird allgemein zunächst auf

[1]) Röm. 11, 11—36. I Cor. 15, 22. 28. I Tim. 2, 4. II Petr. 3, 9.

das freie Verhalten der Menschen zu dem gehörten Worte Gottes zurückgeführt[1]). Aber dieses Verhalten selbst wieder sieht *Paulus* begründet in der ewigen göttlichen Vorherbestimmung der auswählenden Gnade, welche die Einen vor den Andern aus freier Wahl bevorzugt und an den Erwählten dann auch thatsächlich die Heilsverwirklichung von Anfang bis zum Ziele[2]) durchführt; und *Johannes* setzt eine prädisponirende Naturbeschaffenheit voraus, welche als natürliche Verwandtschaft mit Gott und Christo oder mit dem Satan für die evangelische Wahrheit empfänglich oder verstockt macht[3]). Doch schlägt durch diesen aus der Erfahrung in den jenseitigen Grund der Welt zurückgeführten Gegensatz der menschlichen Richtungen die versöhnende Aussicht auf die Einheit und Allgemeinheit des Heilsziels immer wieder durch.

§ 112.

Katholische Lehre von der Gnade und Freiheit.

Während *Pelagius* im Anschluss an die ganze griechische Kirche die göttliche Gnade nur in der Unterstützung des freien menschlichen Willens durch den moralischen Eindruck der belehrenden, gebietenden und verheissenden göttlichen Offenbarung fand, welche die Möglichkeit, ja Nothwendigkeit selbständigen menschlichen Verdienstes nicht ausschloss: so ist nach *Augustin* die Gnade oder der unbedingt freie Heilswille Gottes der alleinige Grund des Heils für Jeden, indem sie als unwiderstehliche göttliche Kraft innerlich in den Herzen das Wollen und Thun des Glaubens bewirkt und ihr Werk durch die unverlierbare Gabe der Beharrlichkeit auch sicher zum Seligwerden hindurchführt.

Da hiernach die menschliche Freiheit im Anfangen und Vollenden des Glaubens zwar nicht ausgeschlossen, aber nicht als Bedingung der Gnade voraus-, sondern als ihre Folge mit-

1) Luc. 14, 16—24. Röm. 10, 16—21. Joh. 5, 40. I Cor. 9, 24. Phil. 2, 12.
2) Röm. 8, 29f. 9, 8—29. 11, 5ff. Eph. 1, 4. 2, 8ff. Phil. 2, 13.
3) Joh. 6, 44f. 65. 8, 47 mit 44. 18, 37. 17, 6. 14. 3, 19—21. 11, 52.

gesetzt ist, so kann der empirische Gegensatz von Gläubigen und Ungläubigen nicht in der menschlichen Freiheit begründet sein, sondern er weist nach *Augustin* zurück auf die Partikularität des göttlichen Gnadenwillens, welcher von Ewigkeit her als absolute Prädestination die Einen zur Seligkeit erwählt, die Andern ihrem seit Adam natürlichen Sündenverderben überlassen hat.

Zwischen *Augustin*, dessen Theorie von den Prädestinatianern noch überspannt wurde, und *Pelagius* vermittelten die Semipelagianer *Cassian* und *Faustus Rejensis*, indem sie Freiheit und Gnade in der Art konkurriren liessen, dass entweder der Freiheit die Initiative und der Gnade die Vollendung zukommt oder umgekehrt. Die Kirche hat zu Arausio (529) den Semipelagianismus nominell zwar verworfen, faktisch aber acceptirt, indem sie durch die Taufgnade die freie Kraft zum Guten für alle Christen hergestellt sein liess und damit die absolute und partikuläre Prädestination innerhalb der Christenheit aufhob. In der Verurtheilung des Prädestinatianers *Gottschalk* wurde der Semipelagianismus kirchlich sanktionirt.

Im Mittelalter ging mit dem thatsächlichen Werkdienst der Kirchenpraxis die scholastische Doktrin Hand in Hand, indem sie unter Voraussetzung der Taufgnade die Möglichkeit und Nothwendigkeit menschlichen Verdienstes behauptete und nur über die Art seiner Begründung und den Grad desselben (de condigno oder de congruo) die Richtungen nach pelagianischer oder augustinischer Seite relativ auseinandergingen. Die Prädestination wurde von spekulativen Lehrern wie *Skotus Erigena* und *Thomas* auf die unvermeidlichen Gradunterschiede des Guten im Weltganzen umgedeutet. Mit dem steigenden Pelagianismus der späteren Scholastik mehrte sich die auf den strengen Augustinismus zurückgehende reformatorische Opposition.

Das *Tridentinum* statuirte unter gleichmässiger Verwerfung sowohl des völligen Pelagianismus als des reformatorischen Augustinismus das semipelagianische Zusammenwirken von Gnade und Freiheit und damit die Möglichkeit

menschlichen Verdienstes innerhalb der kirchlichen Gnadenanstalt [1]).

§ 113.

Lutherische Lehre von Gnade und Freiheit.

Gegenüber dem katholischen Pelagianismus, in welchem sie eine heidnische Ueberhebung des Menschen und Verleugnung Christi erkannten [2]), gingen die Reformatoren anfangs einstimmig auf den strengen Augustinismus zurück, dessen deterministische Konsequenz *Luther* („de servo arbitrio") mit der schroffen Einseitigkeit seines religiösen Genius gezogen hat.

Aber *Melanchthon*, für die sittlichen Interessen besorgt geworden, verwarf später diesen religiösen Determinismus als stoischen Fatalismus und statuirte, um die prädestinatianische Konsequenz zu vermeiden, einen zwischen Gnade und Freiheit halbierenden Synergismus, in welchem die strengen Lutheraner einen Rückfall in katholischen Pelagianismus sahen.

Zwischen beiden Richtungen hat dann die Formula Concordiae in der Art vermittelt: Der Grund des seligmachenden Glaubens liegt ausschliesslich in der göttlichen Gnade, zu welcher der menschliche Wille vor der Bekehrung sich nicht nur nicht aktiv mitwirkend, sondern nur widerstrebend verhält [3]).

[1]) *Trid.* Sess. VI. c. 3: Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus S. inspiratione atque adjutorio hominem credere aut poenitere posse, sicut oportet, anath. sit. 4: Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat et praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed mere passive se habere, anath. sit.

[2]) *Art. Smalc.* p. 318: Scholasticorum dogmata: Hominem habere liberum arbitrium faciendi bonum et omittendi malum, item si facit homo, quantum in se est, Deum largiri ei certo gratiam suam; talia et similia portenta orta sunt ex inscitia peccati et Christi, suntque mere ethnica dogmata, quae tolerare non possumus. Si enim approbantur, Christus frustra mortuus est.

[3]) *Form. Conc.* p. 662: Antequam homo per Spiritum S. illuminatur, convertitur, regeneratur et trahitur, ex sese et propriis naturalibus suis viribus in rebus spiritualibus ad conversionem aut regenerationem suam nihil inchoare, operari aut cooperari potest, nec plus quam lapis, truncus

Erst durch die Bekehrung selbst wird er vom heiligen Geist aus einem widerstrebenden in einen willigen umgewandelt und kann sodann als Organ Gottes mit der Gnade mitwirken in der Heiligung[1]. Demgemäss liegt der alleinige Grund des Heils in der göttlichen Gnade, welche als unbedingte Prädestination zur Seligkeit sich nur auf die Erwählten erstreckt. Dagegen ist das Verderben der Andern nicht Gegenstand göttlicher Prädestination, sondern nur göttlichen Vorauswissens und ist begründet in ihrem selbstverschuldeten Unglauben[2].

Die spätere lutherische Dogmatik reducirte vollends die Prädestination ganz auf die Präscienz und unterschied daher zwischen dem vorausgehenden universellen, aber hypothetischen Gnadenwillen und dem nachfolgenden, durch vorausgewussten Glauben oder Unglauben bedingten Erwählungs- und Verwerfungswillen[3]; sie verwickelte sich aber dabei in unlös-

aut limus. Et in hac parte deterior est trunco, quia voluntati divinae rebellis est et inimicus, nisi Spiritus S. in ipso sit efficax et fidem aliasque virtutes atque obedientiam in ipso accendat et operetur. Sacrae literae hominis conversionem, fidem etc. nequaquam humanis viribus naturalis liberi arbitrii, neque ex toto neque dimidia aut ulla vel minima ex parte, sed in solidum i. e. simpliciter soli divinae operationi et Spiritui S. adscribunt. p. 581: (Rejicimus errorem) cum docetur, hominis voluntatem propriis et naturalibus suis virbus quodammodo aliquid, licet id modiculum infirmum et languidum admodum sit, conversionem adjuvare atque cooperari, et se ipsam ad gratiam applicare, praeparare, eam apprehendere, amplecti et evangelio credere posse.

[1] *Form. Conc.* p. 582: Deus in conversione ex nolentibus volentes facit et in volentibus habitat. Postquam enim Spiritus S. hoc ipsum jam operatus est atque effecit, hominisque voluntatem sola sua divina virtute et operatione immutavit atque renovavit; tunc revera hominis nova illa voluntas instrumentum est et organon Dei Spiritus Si, ut ea non modo gratiam apprehendat, sed etiam in operibus sequentibus Spiritui S. cooperetur.

[2] *Form. Conc.* p. 617f.: Haec Dei praescientia simul ad bonos et malos pertinet, sed interim non est causa peccati neque est causa, quod homines pereant; hoc enim sibi ipsis imputare debent. Praedistinatio vero seu aeterna Dei electio tantum ad bonos et dilectos filios Dei pertinet et haec est causa ipsorum salutis.

[3] *Hollaz:* Praedestinatio est aeternum Dei decretum de conferenda

liche Widersprüche sowohl mit der vorausgesetzten natürlichen Feindschaft und Rebellion des Menschen gegen Gottes Willen als auch mit der Thatsache der Nichtberufung der Heiden.

§ 114.

Reformirte Lehre von Gnade und Freiheit.

Zwingli's spekulativer und zum Universalismus neigender Determinismus blieb ohne kirchlichen Einfluss. Dagegen wurde für die reformirte Kirche massgebend *Calvin*'s Theorie, welche im Interesse der göttlichen Unbedingtheit wie der menschlichen Heilsgewissheit die augustinische Prädestinationslehre in ihre letzten Konsequenzen durchführte: die Prädestination ist der ewige göttliche Rathschluss der Erwählung der Einen und Verwerfung der Andern, welcher durch nichts Endliches bedingt ist, auch nicht durch die Sünde, die vielmehr selber auch in der göttlichen Vorausbestimmung mitgeordnet ist (Supralapsarismus)[1]. Der Erwählungsrathschluss verwirklicht sich in der Berufung durch's Evangelium, in welcher der heilige Geist den wahren Glauben unfehlbar, unwiderstehlich und unverlierbar in den Erwählten wirkt, wogegen die Berufung an die Verworfenen theils gar nicht, theils nur mit scheinbarem oder gar mit verstockendem Erfolg ergeht[2].

salute aeterna omnibus, quos Deus in Christum finaliter credituros esse praevidit. Reprobatio est aet. D. decr. de condemnandis omnibus peccatoribus, quorum finalis meriti Christi rejectio ab aeterno praevisa est. Voluntas Dei antecedens est, qua Deus omnium hominum lapsorum vult salutem eaque ordinavit media, quibus parta per Christum salus viresque credendi omnibus hominibus offeruntur, seria cum intentione conferendi. Consequens est, qua Deus eos ad vitam aeternam elegit, quos praevidit ordinariis mediis usuros et ad finem vitae in fide in Christum perseveraturos esse; contra reprobavit eos, quos praevidit ordinaria media pertinaciter rejecturos et ad novissimum vitae halitum in infidelitate permansuros esse.

[1] *Inst.* III, 23, 7: Unde factum est, ut tot gentes una cum liberis eorum infantibus aeternae morti involveret lapsus Adae absque remedio, nisi quia Deo ita visum est? Nec absurdum videri debet quod dico, Deum non modo primi hominis casum et in eo posterorum ruinam praevidisse, sed arbitrio quoque suo dispensasse.

[2] *Inst.* III, 24, 12: Quos ergo in vitae contumeliam et mortis exitium creavit, ut irae suae organa forent et severitatis exempla, eos, ut in finem

Den Versuch der Remonstranten, die Prädestination zu einer bloss bedingten abzuschwächen, hat die Synode zu Dordrecht verworfen und das kalvinische Dogma kirchlich sanktionirt[1]); doch so, dass die äusserste Konsequenz des Supralapsarismus abgelehnt, bei den Verworfenen die eigene Schuld des Unglaubens betont)[2]), und der kirchlichen Frömmigkeit empfohlen wurde, die Objektivität der Erwählung nur in Christo zu suchen und die subjektive Gewissheit derselben durch das Heiligungsstreben zu sichern.

§ 115.

Neuere Theorien.

Im Verlauf der protestantischen Lehrentwicklung löste sich das altprotestantische Dogma in der Art auf, dass die Gnade aus der alleinigen Heilsursache erst semipelagianisch zur koordinirten und weiterhin zur subordinirten Mitursache mit der Freiheit wurde (Synergismus, Arminianismus, älterer Supranaturalismus), zuletzt aber pelagianisch zur bloss mittelbaren Wirksamkeit der allgemeinen Offenbarung und Vorsehung, wobei überdies die Präscienz im Interesse der Freiheit fallen gelassen wurde (Rationalismus nach dem Vorgang der Socinianer).

Die Spekulation hat mit der Objektivität der Offenbarung

suum perveniant, nunc audiendi verbi sui facultate privat nunc ejus praedicatione magis excoecat.

[1]) *Canon. Dortrac.* I, 7: Est electio immutabile Dei propositum, quo ante jacta mundi fundamenta ex universo genere humano, ex primaeva integritate in peccatum et exitium sua culpa prolapso, secundum liberrimum voluntatis suae beneplacitum ex mera gratia certam quorundam hominum multitudinem aliis nec meliorum nec digniorum sed in communi miseria cum aliis jacentium ad salutem elegit in Christo, atque eos per verbum et Spiritum suum efficaciter vocare ac trahere seu vera fide donare, justificare, sanctificare, et potenter in filii sui communione custoditos tandem glorificare decrevit.

[2]) *Canon. Dortrac.* III, 9: Quod multi vocati non veniunt, hujus culpa non est in evangelio nec in Deo per evangelium vocante et dona varia iis conferente, sed in vocatis ipsis, quorum aliqui verbum vitae non admittunt, alii admittunt sed non in cor inmittunt, alii voluptatibus seculi semen verbi suffocant.

auch die der Gnade, wenn auch in verallgemeinerter Fassung des Begriffes, wieder zur Geltung gebracht. Nach *Biedermann* ist die Gnade die Selbstoffenbarung des absoluten Geistes im endlichen Geist, welche dieser als Kraft seiner Selbsterhebung über den natürlichen Zwiespalt zur wirklichen Freiheit als Geist erfährt. Die *Schleiermacher*'sche Theologie findet die Gnade in der von Christo ausgegangenen Mittheilung des höheren Gottesbewusstseins innerhalb der Gemeinde, wobei der Gegensatz von Erwählten und Verworfenen zu dem fliessenden und zeitlichen Unterschied von früherer und späterer Aufnahme in die Christusgemeinschaft erweicht wird.

§ 116.

Resultat: Gnade und Freiheit.

Im christlichen Glauben sind die beiden Seiten gleichsehr bestimmt enthalten: dass unser Heil nicht in uns selbst, sondern in Gottes Gnade begründet sei, und dass wir auch beim Werden und Verlauf des Heilslebens als sittliche, somit freie Persönlichkeiten betheiligt seien. Die Verneinung des ersten Satzes, zu der sich der Pelagianismus und Rationalismus hinneigt, würde nicht nur das christliche Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, sondern auch das religiöse Abhängigkeitsgefühl für die höchste Lebenssphäre aufheben. Die Verneinung aber des zweiten Satzes, die aus der augustinisch-kalvinischen Prädestinationslehre folgt, würde nicht bloss die Erlösungsfähigkeit, sondern auch die sittliche Selbstverantwortlichkeit des Menschen in Frage stellen und Gott zum Urheber des Unheils machen. Die lutherische und arminianische Lehrweise suchen zwar mit Recht beide Seiten festzuhalten, verwickeln sich aber in Widersprüche, deren Lösung unter der gemeinsamen Voraussetzung vorausbestimmter göttlicher Dekrete unmöglich ist.

An Stelle dieser Abstraktion ist „die Gnade" schriftgemäss zu verstehen als die allweise und heilige Liebe, welche sich im Ganzen der religiösen Heilsordnung offenbart (§ 71 ff.). Schon die Ausstattung des Menschen mit der sittlich-religiösen Anlage ist grundlegende schöpferische Gnade. Die Verwirklichung aber

dieser Anlage ist das geschichtliche Werk der „erziehenden Gnade“ [1]), welche sich in der ganzen Religionsgeschichte in verschiedenen Graden, am wirksamsten aber in der biblischen Religion geoffenbart hat, indem sie durch Gesetz und Propheten das Kommen des Reiches Gottes vorbereitete, in Jesus Christus seinen Sieg über die Welt verbürgte und in der christlichen Gemeinde den Anfang seiner irdischen Verwirklichung und das Werkzeug seiner stetigen Verbreitung über die Menschheit schuf. Der in dieser Gemeinde lebende Geist der Gotteskindschaft oder der Gnade übt durch mannigfache kirchliche und ausserkirchliche Mittel sein Werk der Erziehung an den Völkern, Geschlechtern und Individuen, welche in dem Masse, als sie sich ihm hingeben, zu neuen Menschen Gottes gebildet werden. So ist alles wahrhafte Gutwerden der Menschheit im Ganzen und Einzelnen das Werk der Gnade, welche das gute Prinzip in der Menschheit (das „Ebenbild Gottes“) durch den weltgeschichtlichen Verlauf seines Kampfes mit dem Bösen zum Sieg hindurchführt.

Wie alle Erziehung, so vollzieht sich auch die der göttlichen Gnade an den Menschen nicht als zwingende Gewalt, sondern vermittelt durch die Freiheit, welche der erziehenden Gnade in Gehorsam sich hingibt und dadurch erst zur realen Freiheit wird d. h. zur Kraft sittlich-guter Charakterbildung und selbstthätigen Mitwirkens für Gottes Reich. Wie die Freiheit der Einzelnen durch Hingebung an die überlieferte gemeinsame Gnade des christlichen Geistes an sittlicher Stärke wächst, so wächst hinwiederum durch die Leistungen der freien Personen der Schatz der gemeinsamen Gnade, der als „Erbgnade“ sich geschichtlich fortpflanzt. So wechselseitig einander bedingend und in einander übergehend bilden Gnade und Freiheit die untrennbaren Momente des Prozesses der Bildung der Menschheit zum Reich Gottes.

Mit dem geschichtlichen Charakter der erziehenden Gnade hängt es zusammen, dass sie von einem Punkte ausgehend sich

[1]) Tit. 2, 11f.

nur allmälig verbreitet, also immer ein Theil der Menschheit noch aussen bleibt. Und mit ihrem sittlich-freien Charakter hängt es zusammen, dass ihr Wirken den Widerstand der sündigen Natur nur allmälig überwindet, also ihre Wirkung an den Einzelnen verschieden nach Art und Grad und überall stets relativ bleibt. Da sie aber doch ihrer göttlichen Idee nach auf das Heil Aller abzielt, so sind diejenigen, zu welchen ihr Wirken jeweils noch nicht gedrungen oder an welchen es noch nicht erfolgreich gewesen ist, nicht als für immer „Verworfene", sondern als zeitweilig Zurückgebliebene und künftiger Aufnahme Wartende zu betrachten. Diejenigen hingegen, an welchen die Gnade sich als persönlicher Gnadenstand oder Bewusstsein der Gotteskindschaft verwirklicht hat, wissen sich insofern als „Erwählte", als sie Glieder des Gottesreiches sind, in welchem der Endzweck der allweisen Liebe, der in der natürlichen Welt noch nicht erreicht ist, bereits seine prinzipielle Erfüllung gefunden hat und seiner ewigen Erfüllung gewiss ist.

Zweites Hauptstück.

Der geschichtliche Heilsgrund: Jesus Christus.

§ 117.

Die alttestamentliche Heilshoffnung.

Die alttestamentliche Prophetie hoffte eine Vollendung der göttlichen Heilsoffenbarung durch einen entscheidenden Tag Jahves, an welchem Gott in wunderbaren Thaten zu seinem Volke kommen und Gericht halten werde über Israel zur Sichtung, über seine Feinde zur strafenden Vergeltung, um damit die letzte Zeit des vollendeten Heils heraufzuführen [1].

Die Heilsvollendung wird beschrieben als religiös-sittliches Ideal in national-theokratischer Form: Die Gemeinschaft Gottes mit dem entsündigten Volk ist erneut und

[1] Joel 1, 15—2, 27. Zephan. 1, 10. 14 ff. Micha 2. 3. Jes. 2, 12—6, 13. 13—24. Jerem. 30. Ezech. 34. 35. 38. 39. Mal. 3.

vertieft in einem ewigen Bund des Friedens, das Gesetz in die Herzen geschrieben, der Geist Gottes in Allen wirksam zur Gotteserkenntniss und Gerechtigkeit, das gesammte, auch weltliche, Volksleben eine Darstellung der Idee priesterlicher Heiligkeit[1]). Aber zugleich soll Israels nationale Machtstellung wiederhergestellt und gesteigert sein, die Heidenwelt als unterworfene oder freiwillig lernende vor ihm huldigen[2]). Auch auf die Natur wird sich der allgemeine Gottesfriede erstrecken; das goldene Zeitalter des Anfangs kehrt wieder, bei Deuterojesaia zum Theil schon als überirdischer Vollendungszustand[3]).

Im Allgemeinen bilden die irdischen Verhältnisse und die nationalen bürgerlichen und kirchlichen Lebensformen Israels den feststehenden Rahmen auch für die Vorstellung des idealen Gottesreiches der Zukunft. Im Einzelnen aber tritt je nach der geschichtlichen Situation bald die Kontinuität der Heilszukunft mit der Gegenwart als deren höchste Entwicklung, bald die wunderbare Erhabenheit derselben im Gegensatz zur Gegenwart voran. In der Apokalyptik des nachexilischen Judenthums steigert sich letztere Auffassung schon zum übernatürlichen und vom Himmel kommenden „Reich der Heiligen“ (Daniel).

§ 118.

Der alttestamentliche Heilsmittler oder Messias.

Während die Propheten durchgängig als die bewirkende Ursache der Heilsvollendung Gott selbst betrachteten, gingen sie in der Darstellung der Herbeiführung der Heilszeit insofern auseinander, als sie die menschliche Vermittelung derselben theils ganz zurücktreten liessen, theils an ein theokratisches

[1]) Jerem. 31, 1. 31—40. 32, 39f. Ezech. 36, 25—27. Joel 3, 1. Jes. 59, 21. 61, 6. Sach. 14, 20f.

[2]) Jes. 11, 10—16. 14, 1f. 49, 22—26. 54, 1—55, 5. 60, 1—18. Jerem. 3, 17f. Micha 4, 1—3. 5, 2—8.

[3]) Hos. 2, 18—22. Amos 9, 13—15. Joel 4, 18ff. Jerem. 31, 12. Ezech. 34, 24—30. Sach. 8, 12. 14, 8ff. Jes. 11, 6—8. 65, 17—25. 60, 19 bis 22. 25, 8.

Amt im Allgemeinen (Königthum, Prophetenthum) knüpften, theils in einer Einzelpersönlichkeit koncentrirt dachten.

Auf der Höhe der vorexilischen Prophetie (Jesaia, Micha) erscheint als das persönliche Organ Gottes bei der Heilsvollendung der theokratische König („Gesalbte Jahves", Messias) aus Davids Stamm, der kraft seiner Ausrüstung mit dem göttlichen Geist als siegreicher Held und Friedefürst und als gerechter und weiser Regent das Friedensreich für Israel und die Welt herbeiführen wird [1]).

Mit dem Verfall des nationalen Königthums trat auch der messianische König als untergeordneter Zug in dem Zukunftsbild des Jeremia [2]) und Ezechiel [3]) zurück und verschwand ganz bei Deuterojesaia, wo seine politische Rolle der Perserkönig Cyrus vertritt [4]), seine religiöse Mission aber dem prophetischen Volkskern zufällt, der als lehrender [5]) und leidender Gottesknecht [6]) die Idee des theokratischen Propheten, Priesters und Führers in einer vergeistigten Idealgestalt verknüpft.

Die Daniel'sche Apokalypse sieht in einer vom Himmel kommenden Menschensohn-Gestalt den zwischen symbolischer Personifikation und engelhafter Persönlichkeit schwebenden Repräsentanten des ewigen Gottesreiches [7]). Diese supranaturale Auffassung der Messiaspersönlichkeit scheint in der jüdischen Apokalyptik (Henoch, Esra) die überwiegende geblieben zu sein, während die volksthümliche Anschauung sich mehr an das altprophetische Ideal des davidischen Königs und Helden hielt (Psalmen Salomos).

1) Jes. 9, 1. 5ff. 11, 1ff. Micha 5, 1ff. Sacharja 9, 10—16.
2) Jerem. 30, 9. 33, 15. 17.
3) Ezech. 33, 23f. 37, 24f.
4) Jes. 45, 1.
5) Jes. 42, 1—7. 49, 1—7. vgl, Deuteron. 18, 15ff.
6) Jes. 53.
7) Dan. 7, 13f.

§ 119.

Der Christusglaube der Urgemeinde.

Im Glauben der christlichen Urgemeinde war Jesus der gottgesandte, mit dem prophetischen Geist erfüllte und durch Wunderthaten beglaubigte, treue Zeuge Gottes, der durch sein Wort und durch das reinigende Opfer seines unschuldigen Todes das Kommen des Gottesreiches vorbereitet und sich selbst die gottgleiche Würde und Machtstellung des messianischen Herrn verdient hat, zu welcher ihn Gott durch die Auferweckung und Himmelfahrt erhöhte, und in welcher er bald sichtbar zur herrlichen Aufrichtung seines Messiasreiches auf Erden und zur Ueberwindung aller gottfeindlichen Mächte wiederkommen wird[1]).

Von diesem Hoffnungsbild aus erhielt dann auch das Erinnerungsbild des geschichtlichen Lebens Jesu schon die idealen Züge, welche dasselbe ins Uebernatürliche erhoben: Wundercyklus der synoptischen Ueberlieferung.

Insbesondere wurde auch die Gottessohnschaft Jesu nicht bloss auf die Geistesausrüstung bei seiner Taufe, sondern noch weiter zurück auf die übernatürliche Erzeugung durch den heiligen Geist in der Jungfrau Maria zurückgeführt[2]).

Soweit die christologischen Aussagen der Apocalypse über diesen synoptischen Rahmen hinausgehend eine Gottgleichheit Christi enthalten, scheinen sie von Paulus beeinflusst zu sein.

§ 120.

Die paulinische Christologie.

Nach Paulus ist Christus der himmlische Mensch, Ebenbild und Sohn Gottes, heiliges Urbild und Haupt der Menschen („zweiter Adam“)[3]). Wie er von Anfang göttliches Schöpfungs- und Offenbarungsorgan gewesen, so erschien er zur vorausbestimmten Zeit infolge göttlicher Sendung unter Aufgabe

[1]) Act. 2, 22f. 36. 3, 13—15. 10, 38—42. Apoc. 1, 5. 7. 5, 5. 9. 12f. 7, 14. 19, 11ff.

[2]) Matth. 1, 18ff. Luc. 1, 31—35

[3]) I Cor. 15, 45—47. 11, 3. II Cor. 3, 17. 4, 4. Röm. 1, 4. 5, 15. 8, 29.

seiner himmlischen Existenzweise im Fleische als Davidssohn oder Messias[1]), um durch die Gehorsamsthat seines Kreuzestodes als eines stellvertretenden Sühnemittels den Fluch des Gesetzes erfüllend aufzuheben, damit die Sünderwelt sowohl mit Gott zu versöhnen als von der Macht der Sünde zu erlösen[2]), und durch seine Auferstehung die Gerechtigkeit und Freiheit der Gotteskinder im Gesetz des Geistes zu begründen[3]). Als der Erhöhte ist Christus der Herr der Gemeinde, in ihr als seinem irdischen Leibe wirksam durch seinen Geist, ihr fortwährender Fürsprecher beim Vater und Bürge ihrer Heilsvollendung[4]), welche eintreten wird mit seiner sichtbaren Wiederkunft zur Vollziehung des Gerichts und zur Aufnahme seiner Gemeinde in die Gemeinschaft seiner vollen auch leiblichen Sohnesherrlichkeit[5]).

In den deuteropaulinischen Briefen an die Colosser und Epheser steigert sich die Christologie in der Richtung auf die johanneische Logoslehre. Insbesondere stellt der Colosserbrief der ebjonitischen Engelverehrung die unvergleichliche und unveränderliche Erhabenheit Christi über alle Kreatur entgegen, indem er ihn nicht bloss nach seinem präexistenten Wesen als Ebenbild Gottes, Erstgeborenen aller Kreatur, Mittler und Zweck der Weltschöpfung, sondern auch nach seiner irdischen Erscheinung als den leibhaftigen Träger der ganzen Fülle der Gottheit betrachtet[6]). Das Versöhnungswerk Christi wird in paulinischer Weise gefasst, aber mit universellster Beziehung auch auf die überirdische Geisterwelt und auf die Verstorbenen der Unterwelt[7]).

1) I Cor. 8, 5. 10, 4. Gal. 4, 4. Röm. 8, 3. 1, 3. II Cor. 8, 9. Phil. 2, 6f,

2) Röm. 3, 24f. 5, 6—11. 18f. 8, 3f. 10, 4. Gal. 3, 13. 4, 5. II Cor. 5, 19—21.

3) Röm. 4, 25. I Cor. 15, 17. Gal. 4, 6f. II Cor. 3, 17. Röm. 6, 10f. 7, 4—6. 8, 1—15. Phil. 3, 10.

4) Röm. 14, 9. 18. Phil. 2, 9ff. Röm. 8, 9—11. 32—39. II Cor. 3, 5. 10—14. 5, 5—9.

5) Röm. 8, 17. 14, 10. II Cor. 3, 18. 5, 10. I Thess. 4, 16ff. I Cor. 15, 20—23. 51—54. Phil. 3, 20f.

6) Col. 1, 15—19. 2, 9.

7) Col. I, 20. 2, 10. Eph. 1, 21. 3, 10. 4, 9f. I Petr. 3, 19f.

In den Pastoralbriefen wird neben der Gottheit Christi auch seine Menschheit gegenüber gnostischem Doketismus hervorgehoben[1]) und werden beide Seiten in der Weise urkirchlicher Bekenntnissformeln zusammengestellt[2]).

§ 121.

Die Christologie des Hebräerbriefes.

Im Hebräerbrief beginnt die Kombination des paulinischen Gottessohnes oder himmlischen Idealmenschen mit dem metaphysischen Mittelwesen der alexandrinischen Spekulation, welches als Ausdruck göttlichen Wesens und Allmachtsworts wesentlich übermenschlicher Art ist[3]). Obgleich an sich höher als die Engel, hat Christus in der Menschwerdung sich unter sie erniedrigt[4]), um in menschlicher Schwachheit unter Versuchung und Leiden Gehorsam bewährend[5]), der Anfänger und Vollender des Glaubens und der ewige himmlische Hohepriester oder Verwalter der Heilsgüter für die Gemeinde zu werden[6]).

Das Leiden Christi ist nach dem Hebräerbrief theils sittliches Prüfungsleiden zur Erwerbung der himmlischen Herrlichkeit für ihn selbst[7]); theils Versöhnungsopfer, das durch den einzigartigen Werth der Opfergabe wie des Opferpriesters Gott wohlgefällig, eine bleibende Versöhnung der schuldbefleckten Gewissen stiftet und alle früheren Opfer abschliesst[8]); theils siegreicher Kampf zur Ueberwindung von Tod und Teufel[9]), theils endlich sittliches Vorbild mit verpflichtender und ermuthigender Kraft für unsere Nachfolge auf dem Wege zur Seligkeit[10]).

1) Tit. 2, 13. I Tim. 2, 5.
2) I Tim. 3, 16.
3) Hebr. 1, 2ff. vgl. Weisheit 7, 25ff.
4) Hebr. 2, 5—9.
5) Hebr. 2, 10. 17f. 4, 15—5, 9.
6) Hebr. 6, 20—8, 6. 9, 11. 24. 12, 2. 24.
7) Hebr. 12, 2. 2, 9f. 5, 7—9.
8) Hebr. 9, 11—15. 24—28. 10, 1—22.
9) Hebr. 2, 14f.
10) Hebr. 12, 1ff. 13, 13.

§ 122.

Die johanneische Christologie.

Die johanneische Christologie ist die konsequente Durchführung der schon vom Hebräerbrief und späteren Paulinismus angebahnten Kombination des philonischen Logos mit der Person Jesu. Jesus ist der Christus darum, weil er der fleischgewordene Logos ist, d. h. dasselbe persönliche Subjekt, welches von Anfang „der einziggeborene Sohn Gottes“ und selbst „ein Gott“, von aller Kreatur wesenhaft verschieden, Mittler der Weltschöpfung und aller göttlichen Offenbarung gewesen war[1]), welches aber auch nach seiner Fleischwerdung in Jesu unter der Hülle seiner Menschenerscheinung seine göttliche Herrlichkeit behielt und seiner Identität mit dem präexistenten Gottessohn bewusst war[2]). Daher kommt das, was das ewige metaphysische Sohnesverhältniss des Logos zu Gott bildet: die vollkommene Einheit und Gleichheit des Wesens bei vollkommener Unterschiedenheit und Abhängigkeit der persönlichen Existenz, in Jesu zur reinen geschichtlich-menschlichen Erscheinung als religiöses Sohnesbewusstsein der vollkommen hingebenden und vollkommen freien Liebesgemeinschaft mit dem Vater d. h. als die personifizirte Wahrheit der Religion[3]).

Das Werk Christi ist dementsprechend nach Johannes die stetige und allseitig wirksame Offenbarung des in Jesu als dem fleischgewordenen Logos gegenwärtigen göttlichen Lebens voll Gnade und Wahrheit[4]). Es offenbart sich in seinen Reden, die daher hier wesentlich nur ihn selber, sein gottmenschliches Leben im Verhältniss zum Vater, zur Welt und Gemeinde zum Inhalt haben, in seinen Werken, welche Erscheinungen sind seiner göttlichen Herrlichkeit nach Seiten der Macht wie der Liebe[5]); zumeist endlich in seinem Tode, welcher als letzte

1) Joh. 1, 1ff. 20, 31. I Joh. 1, 1ff. 2, 22. 4, 2ff. 5, 20.

2) Joh. 1, 14. 51. 2, 11. 3, 13. 6, 62. 8, 58. 16, 28. 17, 5. 24.

3) 5, 18 mit 19. 26. 30. 10, 29 mit 30. 14, 9 mit 28. 3, 35. 17, 4ff. 24.

4) 1, 14ff. 3, 16. 17, 3—17.

5) 5, 20. 26. 36. 2, 11.

Bewährung seiner hingebenden Liebe und überweltlichen Macht sein ganzes Werk siegreich vollendet, nämlich die Offenbarung des Vaters, die Ueberwindung des Satans und der gottfeindlichen Welt und die Selbstmittheilung seiner heiligen Liebe an die Gemeinde zum Weiheopfer ihrer bleibenden Gottesgemeinschaft[1]).

Für ihn selbst ist der Tod, als Ablegung der fleischlichen Hülle, unmittelbar zugleich die in der Auferstehung zur sichtbaren Erscheinung gekommene Erhöhung oder Rückkehr zur göttlichen Herrlichkeit[2]), deren Folge die Sendung des Geistes zur Fortführung seines Werkes bis zum Ende ist[3]).

§ 123.

Patristische Begründung des christologischen Dogmas.

Die kirchliche Christologie entwickelte sich aus der Bekämpfung der beiden ältesten Häresieen, der ebjonitischen und doketischen.

Der Ebjonitismus ist die stehengebliebene judenchristliche Auffassung von Christo als blossem Menschen, der zwar vom heiligen Geist erfüllt, oder auch erzeugt *(Nazaräer)*, doch nicht übermenschlichen Wesens ist. Seine ausgeprägteste Erscheinung war der Monarchianismus der „Aloger“, besonders des *Paul von Samosata.*

Der Doketismus ist die mit der häretischen Gnosis des zweiten Jahrhunderts aufgekommene und mit ihrem Dualismus zusammenhängende Auffassung von Christo als überweltlichem Wesen, göttlichem Aeon *(Basilides, Valentin)* oder Gott selbst *(Praxeas)*, welches Göttliche nicht wahrhaft Mensch geworden, sondern nur entweder einen Scheinleib angenommen *(Valentin, Marcion)* oder sich zeitweise mit einem gewöhnlichen Menschen als seinem Werkzeug verbunden habe *(Basilides)*.

1) 13, 1. 15, 13. 10, 17f. 12, 24. 31. 14, 30f. 16, 33. 17, 4—8, 19—26. I Joh. 2, 2.

2) 3, 14. 8, 28. 12, 32. 13, 1. 32. 17, 5.

3) 7, 39. 16, 7. 12, 24.

Gegenüber diesen beiden Ansichten, in welchen die Idee Christi und des Christenthums theils jüdisch theils heidnisch verkümmert schien, hielt die Kirche von Anfang an dem allgemeinen, in der johanneischen Formel der Fleischwerdung des Logos fixirten Grundgedanken fest, dass in Christo wahre Gottheit und wahre Menschheit verbunden gewesen sei, begnügte sich übrigens damit, das Verhältniss beider Seiten dem von Geist und Fleisch im Menschen überhaupt mehr oder weniger direkt gleichzustellen (Apostolische Väter, *Irenäus, Tertullian)*.

Erst seit *Origenes*' bestimmter Fixirung des göttlichen Prinzips Christi in dem persönlichen göttlichen Logos (vgl. § 75) kam mit dem trinitarischen Dogma auch die christologische Frage in Fluss: wie sich der göttliche Logos zur menschlichen Seele in Christo verhalte? Während *Origenes* zwar eine wahre menschliche Seele Jesu, aber ohne völlige Wesenseinheit mit dem Logos annahm, *Arius* dagegen die menschliche Seele ganz durch den Logos ersetzt werden liess, *Apollinaris* endlich zwar eine substantielle Einigung des Logos mit der Seele Jesu, aber auf Kosten ihrer vollständigen, auch geistigen Menschlichkeit behauptete: so statuirte die Kirche unter *Athanasius*' Führung, dass der göttliche Logos in Christo eine wahre, nach Leib, Seele und Geist vollkommene Menschheit angenommen.

Aber über die Frage nach der Vereinigung der somit statuirten völligen Gottheit und völligen Menschheit Christi erhob sich der Streit zwischen der antiochenischen Schule (*Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsvestia, Theodoret*, später *Nestorius von Constantinopel*), welche im logischen und moralischen Interesse, die vollständige Realität beider Naturen und besonders der menschlichen zu wahren, die Einheit der Person zu einer blossen moralischen und uneigentlichen Verbindung (συνάφεια) Jesu mit dem Logos auflöste, und der alexandrinischen Schule (*Cyrill* und später *Eutyches)*, welche im Interesse der vollen Einheit der Person Christi die Zweiheit der göttlichen und menschlichen Natur zu einer einzigen und zwar göttlichen Natur verschmolzen dachte (ἕνωσις oder σύγχυσις φυσική).

Die Kirche entschied auf den Synoden zu Ephesus (431) und zu Chalcedon (451) nach der Bestimmung des römischen Bischofes *Leo* in der Art, dass sie die unvermischte Unterschiedenheit der Naturen mit der untrennbaren Einheit der Person unvermittelt zusammen zu denken forderte[1]).

§ 124.

Scholastische Ausbildung des christologischen Dogmas.

Unter den wiederholten Reaktionsversuchen der beiden zu Chalcedon verworfenen häretischen Extreme (Nestorianismus — Monophysitismus und Monotheletismus) hielt die Kirche ihren Mittelweg in der Art fest, dass sie einerseits, dem Monophysitismus gegenüber, die volle Realität der menschlichen Natur Christi durch die Behauptung des doppelten Wissens und Willens im Gottmenschen („Dyotheletismus") wahrte (Synode zu Konstantinopel 680), andererseits aber, dem Nestorianismus gegenüber, der menschlichen Natur in Christo eine eigene vom Logos unabhängige Hypostase absprach („An- und Enypostasie") und das Verhältniss beider Naturen als eine solche Durchdringung (περιχώρησις) fasste, bei welcher die menschliche Natur an den Eigenschaften der göttlichen Theil bekomme, aber nicht umgekehrt (*Johannes Damascenus*).

Ebenso wurde im Mittelalter sowohl eine Erneuerung des Nestorianismus in der Form des Adoptianismus (*Elipandus*

[1]) Ὁμολογεῖν ἐκδιδάσκομεν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης. — *Symb Athanasianum:* Dominus noster Jesus Christus, Dei filius, Deus et homo est: Deus ex substantia Patris ante saecula genitus, homo ex substantia matris in saeculo natus: perfectus Deus, perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistens; aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem: qui, licet Deus sit et homo, non duo tamen sed unus est Christus, unus autem non confusione substantiae sed unitate personae.

von Toledo und *Felix von Urgella)* kirchlich verworfen (Synode zu Frankfurt 794); als auch die zum Monophysitismus abirrende Ueberspannung der Anypostasie der menschlichen Natur *(Petrus Lombardus)* als „Nihilianismus“ verdammt. Gleichwohl überwog im populären Bewusstsein die Anschauung Christi als des einfachen „Herrgotts“ um so völliger, je mehr die Kirche sich gewöhnte, die menschliche Seite der Mittlerschaft in Maria und den Heiligen zu finden.

Die scholastische Christologie, obgleich von *Melanchthon*[1]) anfangs als religiös bedeutungslos zurückgestellt, wurde bald von den lutherischen Theologen wieder aufgenommen und in Anknüpfung an die Formeln des *Johannes Damascenus* weiter ausgeführt. Man folgerte aus der mit der unio personalis gegebenen communio naturarum eine solche reale communicatio idiomatum seitens der göttlichen an die menschliche Natur[2]), vermöge welcher auch die letztere die göttlichen Eigenschaften der Allgegenwart, Allwissenheit und Allmacht vom Augenblick der Menschwerdung an realiter und unveräusserlich besitzt („genus auchematicum“), unbeschadet ihrer wahren und unwandelbar vollkommenen Menschlichkeit; wogegen eine Mittheilung der menschlichen Endlichkeit an die göttliche Logosnatur als mit deren Unveränderlichkeit unverträglich abgewiesen wurde[3]). Der so vom Moment der Menschwerdung

[1]) *Loci theol.* ed. I. praef.: Non est cur multum operae ponamus in locis illis supremis, de trinitate, de modo incarnationis. Quid assecuti sunt jam tot saeculis scholastici theologistae, cum in his locis solis versarentur? Reliquos vero locos: peccati vim, legem, gratiam qui ignorarit, non video, qua christianum vocem, nam ex his proprie Christus cognoscitur; siquidem hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non, quod isti docent, ejus naturas, modos incarnationis contueri.

[2]) *Form. Conc.* p. 769: Ex hoc fundamento, quod unio personalis docet, quomodo videl. divina et humana natura in persona Christi sint unitae, ut non modo nomina communia sed realiter etiam et re ipsa inter se, sine omni confusione et exaequatione essentiarum, communicent, promanat etiam doctrina illa de communicatione idiomatum duarum in Christo naturarum.

[3]) *Form. Conc.* p. 773: Quantum autem ad divinam in Christo naturam

an nach seinem ganzen auch menschlichen Wesen vollendete Gottmensch hat sich zum Zweck des Erlösungswerks des vollen Gebrauchs seiner göttlichen Eigenschaften seitens der menschlichen Natur insoweit entäussert[1]), dass er von der Empfängniss an bis zum Tode im Stand der Erniedrigung (status exinanitionis) als Mensch lebte und litt, mit der Höllenfahrt und Auferstehung aber wieder in den Stand der Erhöhung (status exaltationis) zurückkehrte, in welchem er nun auch nach seiner Menschheit sich im vollen und aktuellen Besitz aller seiner göttlichen Eigenschaften befindet, insbesondere also auch der Allgegenwart, sei es überhaupt oder doch beliebig zum Zwecke seiner sakramentalen Mittheilung[2]).

Ueber die Frage, ob der Gottmensch im Stande der Erniedrigung die göttlichen Eigenschaften nach Seiten seiner menschlichen Natur im verborgenen gebraucht (κρύψις) oder zwar besessen aber für gewöhnlich gar nicht gebraucht habe (κένωσις), war zwischen den Tübinger und Giessener Theologen Streit,

attinet, cum in ipsa nulla sit transmutatio, divinae Chr. naturae per incarnationem nihil vel accessit vel decessit, neque diminuta neque aucta est.

[1]) Christus majestate communicata secundum carnem se primum evacuavit, eamque non exercuit, postea vero eandem plene ursurpavit: hinc orta est distinctio inter statum exinanitionis et exaltationis. Subjectum quod est Christus, quo est humana natura, utpote sola deteriorationis capax (*Quenst.*). *Form. Conc.* p. 767: Ex hac unione et naturarum communione humana natura habet illam exaltationem. Eam vero majestatem statim in sua conceptione, etiam in utero matris habuit, sed, ut apostolus loquitur (Phil. 2, 7), se ipsum exinanivit, eamque, ut Lutherus docet, in statu suae humiliationis secreto habuit, neque eam semper, sed quoties ipsi visum fuit, usurpavit.

[2]) Ibid: Jam vero, postquam super omnes coelos ascendit, et revera omnia implet et ubique non tantum ut Deus, verum etiam ut homo praesens dominatur et regnat. Dextera Dei non est certus aliquis et circumscriptus in coelo locus, sed nihil aliud est nisi omnipotens Dei virtus, quae coelum et terram implet, in cujus possessionem Christus juxta humanitatem suam, sine confusione tamen et exaequatione naturarum, et in essentialibus proprietatibus realiter seu revera venit. Ex hac communicata sibi divina virtute homo Christus corpore et sanguine suo in sacra coena, ad quam nos verbo suo ablegat, praesens esse potest et revera est.

der von den Wittenbergern zu Gunsten der letzteren entschieden wurde.

Die Reformirten sahen in dieser lutherischen Idiomenkommunikation eine doketische Vermischung der Naturen und blieben daher bei der älteren Fassung der unio personalis stehen. Der reformirten Neigung zur rationelleren Ansicht von der Menschheit Christi stand doch immer die auch hier festgehaltene scholastische Voraussetzung der Anypostasie der menschlichen Natur des Gottmenschen hindernd im Wege.

§ 125.
Kirchliches Dogma vom Werk Christi.

In der alten Kirche war das Werk Christi überwiegend als positive Vollendung der menschlichen Natur durch Mittheilung des göttlichen Logos zu ihrer Vergottung oder zur Verwirklichung ihrer uranfänglichen gottmenschlichen Bestimmnng gefasst worden, wogegen die Seite der Erlösung gewöhnlich in den mythologischen Vorstellungen eines Rechtshandels oder Kampfes zwischen Christus und dem Teufel versinnbildlicht wurde. Nur vereinzelt wurde dem Tode Christi auch die Bedeutung einer Sühne in Beziehung auf Gottes Gerechtigkeit oder Wahrhaftigkeit zugeschrieben *(Origenes, Athanasius)*.

Der Scholastiker *Anselm* hat im Geiste der kirchlichen und weltlichen Moral und Rechtspflege des Mittelalters das Erlösungswerk konstruirt als eine zur Herstellung der verletzten Ehre Gottes nothwendige unendlich werthvolle Satisfaktionsleistung des Gottmenschen, bestehend in dem opus supererogativum der freiwilligen Hingabe seines schuldlosen Lebens zur Bezahlung für die schuldige und zahlungsunfähige Menschheit, welcher dieses Verdienst des Gottmenschen zur Straferlassung zugerechnet wurde.

Dieser juristischen Satisfaktionstheorie setzte *Abälard* die ethische Auffassung des Todes Christi entgegen als einer Liebe erweckenden Liebesthat. *Thomas* kombinirte diese beiden Theorien in der Art, dass er den Tod Christi als Liebesthat und

wegen des Werthes des gottmenschlichen Lebens für eine satisfactio superabundans hielt, die, vermöge der mystischen Gemeinschaft des Hauptes mit den Gliedern, der Kirche unter Voraussetzung und zur Ergänzung ihres eigenen fortwährenden Satisfaktionsleidens im Busssakrament zu gut komme. *Duns Scotus* aber hob durch die Leugnung der Unendlichkeit der menschlichen Schuld und der Unendlichkeit des Verdienstes Christi sowohl die Nothwendigkeit als die Wirklichkeit einer äquivalenten Satisfaktion auf und liess dieselbe nur in dem Sinn einer willkürlichen göttlichen Anordnung (acceptatio) gelten, als Analogon und Vorbild der willkürlichen kirchlichen Bussforderungen.

Dagegen legte die lutherische Theologie gerade zur Beseitigung der anderen menschlichen Verdienste auf das alleinige allgenügende Verdienst Christi das Schwergewicht und fasste dasselbe in Weiterführung der *Anselm*'schen Theorie als stellvertretende Genugthuung, welche der Gottmensch dem dreieinigen Gott theils durch seinen leidenden Gehorsam, nämlich im vollständigen Abbüssen der von uns verschuldeten Strafen, theils durch seinen thätigen Gehorsam, im vollständigen Erfüllen der von uns geforderten Gerechtigkeit, geleistet habe [1]) und deren

[1]) *Quenstedt* über die „satisfactio vicaria“: Ihr Objekt ist solus Deus unitrinus. Ihre Nothwendigkeit: Die Sünde, als Beleidigung des unendlichen Gottes, ist objektiv unendliche Schuld und verdient unendliche Strafen, fordert also auch einen unendlichen Werth der Satisfaktion, den nur der Gottmensch leisten konnte. Ihr Zweck: Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Das Mittel ihrer Leistung: der Werth des ganzen Gehorsams, welcher umfasste: 1) die genaueste Erfüllung des gesammten (Ceremonial- und Moral-) Gesetzes und 2) die Erduldung der von uns Sündern verdienten Strafen. Nam agendo culpam, quam homo injuste commiserat, expiavit et patiendo poenam, quam homo juste perpessurus erat, Christus sustulit. Hinc duplex vulgo dicitur Christi obedientia vice nostri praestita: activa, quae in perfectissima legis impletione, et passiva, quae in sufficientissima poenarum, quae nos manebant, persolutione consistit. Unendlicher Werth dieser Satisfaktion: weil das Leiden und Sterben der menschlichen Natur des Gottmenschen vermöge der Personalunion mit der göttlichen dieselbe Geltung hat, wie wenn es das eigene Leiden der göttlichen Natur selbst wäre. Objekte, für welche

verdienstlichen Werth der erhöhte Christus durch fortgehende wirksame Intercession beim Vater zu Gunsten der Gläubigen mit dem Erfolg geltend mache[1]), dass sein Verdienst ihnen zur vollen Sündenvergebung und Gerechtigkeit zugerechnet werde.

Die Reformirten bezogen theilweise den Zweck des Versöhnungswerks nur auf die Erwählten[2]) und sahen die Heilsbedeutung des thätigen Gehorsams weniger in seiner blossen Zurechnung als in seiner realen Mittheilung in der ethischen Lebensgemeinschaft[3]); ganz verworfen wurde der verdienstliche Werth des thätigen Gehorsams von *Piscator*.

Satisfaktion geleistet ist: die Gesammtheit der sündigen Menschen und zwar alle ihre Sünden, Erbsünde und wirkliche Sünden, vergangene und künftige, lässliche und Todsünden (incl. Sünde wider den heiligen Geist) und alle dadurch verdienten zeitlichen und ewigen Sündenstrafen. Wirkung der Satisfaktion: das meritum, das uns zur Gerechtigkeit angerechnet wird und zur salus aeterna gereicht.

[1]) Christus vere et formaliter pro omnibus hominibus intercedit vi meriti sui, non quidem acquirendo illis de novo gratiam et favorem divinum, sed tantum pro ratione status praesentis, qui exaltatio est, petendo, ut ipsis applicetur acquisitum bonum ad justitiam et salutem (*Quenst.*) Intercessio nihil aliud est, quam redemtionis applicatio et continuus quasi vigor favorem apud Deum jugiter concilians (*Gerh.*).

[2]) *Conf. Helv.* II, c. 14: Docemus Christum unum morte et passione sua esse omnium peccatorum satisfactionem, propitiationem et expiationem. Aber *Canon Dortrac.* 1, 7: Deus Christum ab aeterno mediatorem et omnium electorum caput salutisque fundamentum constituit.

[3]) *Calv. inst.* II, 16, 5: Ubi quaeritur, quomodo abolitis peccatis dissidium Christus inter nos et Deum sustulerit et justitiam acquisierit, quae eum nobis faventem et benevolum redderet: generaliter responderi potest, toto obedientiae suae cursu hoc nobis praestitisse. Scriptura tamen, quo certius definiat modum salutis, hoc morti Christi quasi peculiare ac proprium ascribit. Quia nonnisi in sacrificio et ablutione, quibus expiantur peccata, quietem reperiunt trepidae conscientiae, illuc merito dirigimur et in morte Christi statuitur nobis vitae materia . . . 7: In vicem nostram ubique se supposuit ad solvendum nostrae redemtionis pretium. Mors jugo suo nos obligatos tenebat, in illius se potestatem loco nostro tradidit, quo nos inde eximeret. Hunc primum fructum mors ejus nobis protulit. Alterum vero, quod participatione sui membra nostra terrena mortificat veteremque nostrum hominem enecat, ne posthac vigeat ac fructificet. — III, 1, 1: Primo habendum est, quamdiu extra nos est Christus

Uebrigens hat die protestantische Dogmatik zu dem hohepriesterlichen Versöhnungsamt Christi noch hinzugefügt sein prophetisches Lehramt (unmittelbar und mittelbar durch Apostel und kirchliche Lehrer) und sein königliches Herrscheramt (Regierung der Gemeinde, der Welt und des Himmels — regnum gratiae, naturae, gloriae.)

§ 126.
Protestantische Mystik und Kritik.

Während die Dogmatik des kirchlichen Protestantismus die patristisch-scholastische Lehrweise über Christi Person und Werk im wesentlichen festhielt und zur verpflichtenden Bekenntnissformel erhob, hat sich das protestantische Prinzip in der doppelten Form der evangelischen Mystik und der rationalen Kritik in den kleineren Gemeinschaften und einzelnen Kreisen erhalten, deren anfangs durch die Staatskirchen unterdrückte Denkweise später als Pietismus und Rationalismus in die protestantischen Kirchen selbst eindrang und die neuprotestantische Umbildung des Dogmas herbeiführte.

Der schon die evangelischen Gemeinschaften der vorreformatorischen Gottesfreunde beherrschende Gedanke, dass die Erlösung sich durch die Nachfolge Christi und Aufnahme seines gottseligen Sinnes ins eigene Gemüth vollziehe, blieb auch in und nach der Reformationszeit der Angelpunkt der evangelischen Opposition gegen die Aeusserlichkeit des Satisfaktions- und Imputations-Dogmas. Nach *A. Osiander* besteht die erlösende Wirkung Christi nicht in der zugerechneten, sondern in der mit-

et ab eo sumus separati, quidquid in salutem humani generis passus est ac fecit, nobis esse inutile nulliusque momenti. Ergo ut nobiscum quae a Patre accepit communicet, nostrum fieri et in nobis habitare oportet. Ideo et caput nostrum vocatur et primogenitus inter multos fratres; nos etiam vicissim dicimur in ipsum inseri et eum induere: quia nihil ad nos, quaecunque possidet, donec cum ipso in unum coalescimus. — Doch auch wieder wie lutherisch in *Form. Consens Helv.* can. 15: Ita Christus vice electorum obedientia mortis suae Deo satisfecit, ut in censum tamen vicariae justitiae universa ejus, quam per totius vitae curriculum legi sive agendo sive patiendo praestitit, obedientia vocari debeat.

getheilten „wesentlichen Gerechtigkeit“ Christi als des Urbildes der Menschheit. Nach *Schwenkfeld*, *Weigel*, *Frank*, *Joh. Arndt* ist das Vertrauen auf die zugerechnete Gerechtigkeit ein gefährlicher Irrthum, da unser Heil nicht auf dem beruht, was Christus für uns gethan, sondern auf seinem Leben in uns oder auf unserer Verähnlichung mit ihm und Nachfolge auf seinem Kreuzesweg. — Bei *J. Böhme* und *Gichtel* verband sich diese evangelische Mystik mit theosophischen Gedanken, welche an die „deutsche Theologie“ und Meister Eckart anklingen. — Bei *Dippel* und den *Quäckern* nahm die mystische Idee des inwohnenden Christus die rationalistische Wendung zur inneren Offenbarung in Vernunft und Gewissen. — Der *Pietismus* legte, zwar ohne direkte Opposition gegen das kirchliche Dogma, doch so entschieden den Nachdruck auf die empfundene Lebensgemeinschaft und praktische Nachfolge Christi, dass dagegen die dogmatische Konstrucktion der Person und Leistung Christi an Interesse verlor.

Von Seiten des denkenden Verstandes übten die *Socinianer* die protestantische Kritik am kirchlichen Christus- und Versöhnungsdogma: Entgegengesetzte Naturen in einer Person sind ebenso undenkbar wie entgegengesetzte Eigenschaften in einer Natur; die anypostatische Menschheit des Gottmenschen ist blosse Scheinmenschheit. Die stellvertretende Genugthuung widerspricht sowohl der Gnade als der Gerechtigkeit Gottes; sie war weder nothwendig, da Gott schon von selbst die Welt liebte, noch möglich, da ein leiblicher Tod kein äquivalenter Ersatz für Aller ewigen Tod wäre, und da der thätige Gehorsam Christi eigene Pflicht war, zudem sein stellvertretender Gehorsam die Anderen vom Gehorsam entbinden würde. Positiv lehrten die Socinianer: Christus war übernatürlich erzeugter und durch raptus in coelum von Gott belehrter Mensch, der durch vorbildliches Leben und Sterben sich und uns die Unsterblichkeit erworben hat und um seiner königlichen Würde willen von den Christen angebetet werden darf. — Die *Arminianer* nahmen eine Mittelstellung zwischen den Socinianern und der kirchlichen Dogmatik ein: Die Satisfaktion Christi war zwar weder eine nothwendige

noch äquivalente Leistung, wurde aber von Gott passend gefunden und acceptirt (vgl. Skotus § 125); nach *Hugo Grotius* bestand sie in dem von der göttlichen Regentenweisheit geforderten abschreckenden Strafexempel zum Erweis der unverbrüchlichen Geltung des Sittengesetzes für das menschliche Bewusstsein. — Nachdem der *Wolff*'sche Supranaturalist *Töllner* den stellvertretenden Werth des thätigen Gehorsams Christi geleugnet, den seines Leidens aber unter dem Gesichtspunkt des Besserungszwecks der Strafen noch behauptet hatte, bestritt der *Rationalismus* folgerichtiger auch die Möglichkeit der Strafstellvertretung, als im Widerspruch mit der sittlichen Weltordnung stehend, und fand für den allein denkbaren sittlichen Zweck der Besserung das Tugendvorbild eines wahren Menschen geeigneter als das eines Gottes, dem wir es doch nicht gleichthun könnten.

§ 127.
Neuprotestantische Umbildung des Dogmas.

Der aus der Verschmelzung der rationalistischen und der mystisch-pietistischen Richtung hervorgegangene neuere Protestantismus (§ 38) hat die von der Reformation versäumte Umbildung der patristisch-scholastischen Christologie schrittweise immer bestimmter durchgeführt, und zwar zuerst vom spekulativen Gedanken, dann von der Reflexion auf die religiöse Erfahrung und endlich von der biblisch-geschichtlichen Forschung ausgehend.

Wie *Kant* überhaupt die Bestimmung des statutarischen Kirchenglaubens darin fand, zum moralischen Vernunftglauben fortgebildet zu werden, so schien ihm auch am Christusglauben nicht das Historische das Wesentliche zu sein, sondern der ideale Gottessohn d. h. das Ideal der gottgefälligen Menschheit, zu welchem sich der historische Jesus als geschichtliches Exempel verhalte, dessen Vorbild um so werthvoller und wirksamer sei, je mehr wir in ihm den wahrhaftigen sittlichen Menschen erkennen. Auch die Vorstellung des stellvertretenden Leidens Christi soll nicht im eigentlichen Sinn, sondern als Bild für die ethische Wahrheit verstanden werden, dass der neue Mensch

in uns im täglichen Schmerz der Selbstüberwindung gleichsam stellvertretend für die Schuld des alten Menschen leidet. — *Jakobi* verehrte in Christus das Ideal des ansich Guten und Göttlichen, welches den Menschen zum göttlichen Leben erwecken kann. — Nach *Fichte* war der geschichtliche Jesus der erste und vorbildliche Bürger des Gottesreiches der freien Sittlichkeit und als solcher das grösste Wunder im ganzen Verlauf der Schöpfung; aber seligmachend ist nicht seine Geschichte, sondern die Nachfolge auf seinem Todeswege im ethischen Sterben der Selbstheit. — Nach (dem älteren) *Schelling* hat die ewige Menschwerdung in Christus ihren Gipfel und damit den Anfang ihrer vollen Realisirung gefunden, welche doch die volle geschichtliche Begreiflichkeit der Person Jesu nicht ausschliesse. — Nach *Hegel* ist die kirchliche Vorstellung des „Gottmenschen" die Form, in welcher die Erkenntniss von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in das Bewusstsein der Menschen eintrat; weil aber dieses Bewusstsein erst mit dem Tode Cristi der Gemeinde in seiner vollen Bedeutung aufging (vorbereitet zwar durch Jesu geschichtliches Lehren und Leben), so fasste sie diesen Tod selbst als den Mittelpunkt der Versöhnung, in welchem die absolute Liebe den Tod, diese Negation, selbst wieder negierte.

Den gemeinsamen Fehler aller dieser spekulativen Theorien, dass sie das Wesen der Christologie (des Christenthums) in einer abstrakten Idee suchten, die zur Geschichte und Person des Stifters nur in äusserlichem Verhältniss zu stehen schien, hat *Schleiermacher* vermieden, indem er vom erfahrungsmässigen Erlösungsbewusstsein der christlichen Gemeinde aus auf dessen Grund in der Person Jesu schloss: Die Grösse der Wirkung setze ein vollkommenes, jede Möglichkeit der Sünde und des Irrthums ausschliessendes Gottesbewusstsein Jesu voraus, welches als eigentliches Sein Gottes in ihm auf einem wunderbaren Ursprung seiner Person in einem schöpferischen göttlichen Akt beruhe, der aber doch nicht als völliges Wunder gedacht werden müsse, daher auch die Gleichartigkeit seiner Menschheit mit unserer Natur und die Entwickelungsfähigkeit und Volksthüm-

lichkeit seiner geistigen Anlagen keineswegs ausschliesse. Erlösend und versöhnend wirkt Christus durch die Mittheilung seines kräftigen und seligen Gottesbewusstseins oder der Erlösungsreligion, was jetzt zwar durch die Gemeinde vermittelt wird, doch uneigentlich als seine persönliche fortwirkende That zu bezeichnen ist.

Die auf *Schleiermacher* folgende wissenschaftliche Theologie, deren Sinn für geschichtliche Realität geschärft ist, mag weder so unmittelbar, wie Schleiermacher, das in Jesu geoffenbarte christliche Prinzip der Gotteskindschaft mit seiner individuellen Person identificiren, wodurch diese immer irgendwie ins Uebergeschichtliche doketisch entrückt wird; noch aber auch mag sie beides in so äusserliche Beziehung setzen, wie spekulative Idealisten thaten. Vielmehr sucht sie im religiösen Charakter und geschichtlichen Wirken Jesu den Quellpunkt und das Urbild des religiösen Lebens der Christenheit zu erkennen. Dabei legen *Biedermann*, *Schweizer*, *Hase* und *Lipsius* das Schwergewicht auf die religiöse Persönlichkeit Jesu und finden in seinem Bewusstsein der Gottessohnschaft die urbildliche Verwirklichung der allgemeinmenschlichen Bestimmung zu Gottessöhnen. Die *Ritschl*'sche Christologie hingegen legt den Schwerpunkt auf das Thun Christi und findet in seiner mit Gottes Zweck übereinstimmenden Berufsleistung der Gemeindegründung den Berechtigungsgrund dafür, den Menschen Jesus als „Gott“ zu beurtheilen und zu verehren.

Auch die konfessionelle Theologie hat der historisch-ethischen Denkweise der Gegenwart ihren Tribut entrichtet in der kenotischen Wendung der Christologie, die zu weiteren Konsequenzen treiben wird.

§ 128.
Resultat: Stellung der Aufgabe.

In der Ueberzeugung der Christenheit, dass Jesus Christus der Weltheiland ist, liegt die doppelte Aussage: 1) Dass er der geschichtliche Mittler der vollendenden göttlichen Heilsoffenbarung ist, welche die allgemeinmenschliche Gemein-

schaft wahrer Religion und Sittlichkeit begründet hat; und 2) dass er das bleibende Vorbild des menschlichen Heilslebens ist, in welchem die Idee der Menschheit zu ihrer Erfüllung kommt. In jenem liegt seine einzigartige, von allen Menschen ihn unterscheidende Würde; in diesem ist seine wesentliche Gleichheit mit uns vorausgesetzt. In der richtigen Verbindung von beiden liegt die Aufgabe der dogmatischen Christologie und der Kanon zur Beurtheilung der einseitigen Fassungen.

Wird die Heilsursächlichkeit Jesu so gedacht, dass er nicht der menschliche Mittler einer göttlichen Offenbarung, sondern selbst ein übermenschliches Wesen wäre, so könnte er nicht zugleich das Vorbild unseres religiös-sittlichen Lebens sein, weil ein übermenschliches Wesen für uns nicht Gegenstand der Nachahmung sein könnte; dann könnte auch das in ihm vorhandene gottinnige Leben nicht auf innerlich-geistige Weise durch unsere persönliche Reproduktion uns angeeignet, sondern nur magisch uns angethan werden — doketische Christologie.

Wird Christus aber nur als sittliches Vorbild gedacht, dessen Nachahmung von unserer freien Selbstthätigkeit gefordert wird, so wäre er nur Lehrer und Gesetzgeber, aber nicht Quelle des in der Gemeinde wirklich und wirksam gegenwärtigen Heilslebens, in welchem nicht bloss die Norm, sondern auch die Kraft unserer eigenen religiösen und sittlichen Belebung und Heiligung liegt; — ebjonitische Christologie.

Wird hingegen die Heilsursächlichkeit Christi in der Offenbarung seiner religiösen Persönlichkeit gefunden, deren Gehalt in den Ideen des Gottes- und Menschensohnes ausgeprägt ist, so ist in der Ursprünglichkeit seiner religiösen Persönlichkeit zugleich deren Vorbildlichkeit mit enthalten.

Sofern der Kern dieser Persönlichkeit die Verwirklichung des göttlichen Ebenbildes ist, welches in der Menschheit von der Schöpfung her angelegt und durch die geschichtliche Offenbarug der erziehenden Gnade (§ 116) entwickelt worden war, so erkennen wir in Christo die Fleischwerdung des göttlichen Worts oder die prinzipielle Vollendung der Offenbarung Gottes in der Menschheit.

Sofern aber die Form seiner geschichtlichen Wirksamkeit bedingt war durch die Messiasidee Israels, so war er der Christus, der die theokratischen Funktionen des Propheten, Priesters und Königs in idealer Vollendung darstellte.

§ 129.

Jesus der Gottes- und Menschensohn.

Die Begriffe: Gottes- und Menschensohn, in welchen sich der religiöse Gehalt der Persönlichkeit Jesu ausgeprägt hat, sind in ihrer wesentlichen inneren Zusammengehörigkeit als zweierlei Gesichtspunkte für dasselbe religiös-sittliche Charakterbild zu verstehen.

Der Begriff des Gottessohnes schliesst in sich: 1) Die innige Vertrautheit mit Gott in der wechselseitigen Gemeinschaft der väterlichen und kindlichen, der gebenden und empfangenden Liebe, welche sich im Gebetsverkehr, Vertrauen und Gehorsam gegen Gott bethätigt[1]; 2) die gottähnliche Liebesgesinnung gegen die Menschen, welche sich als gebende und vergebende Heilandswirksamkeit bethätigt[2]; 3) die gottgemässe Stellung zur Welt, die sittliche Freiheit gegenüber den weltlichen Lebensformen und Satzungen sowie zu den Weltgütern und Uebeln[3].

Der Begriff des Menschensohnes, wie auch immer seine ursprüngliche geschichtliche Bedeutung zu verstehen sein möge, ist jedenfalls dogmatisch zu deuten nach den zweifachen Stellen, deren eine[4] die Würde des himmlischen oder urbildlichen Menschen, die anderen[5] die Niedrigkeit des irdischen oder natürlichen Menschen enthalten. Also liegt darin die doppelte Aussage über die Person Jesu:

1) Dass er der urbildliche Mensch ist oder derjenige, in welchem die göttliche Bestimmung und Anlage des Menschen

[1]) Matth. 11, 25ff. 26, 42. 6, 8ff. Joh. 10, 30. 5, 20. 30. 4, 34.

[2]) Matth. 5, 9. 44—48. 11, 28ff. Joh. 13, 13ff. 17, 21. 26.

[3]) Matth. 11, 27. 10, 28ff. 16, 25ff. 17, 26. Mc. 2, 28. 7, 15ff.

[4]) Dan. 7, 13. Apoc. 1, 13. I Cor. 15, 47. Mc. 2, 10. 28. 14, 62. Joh. 5, 27.

[5]) Ps. 8, 5. Num. 23, 19. Ezech. 2, 1ff. Hiob 25, 6. Matth. 8, 20. Mc. 8, 31. 9, 12. Gal. 4, 4. Hebr. 2, 14. 4, 15. 5, 8f.

zum Ebenbild und Vertrauten Gottes und Herrn der Welt auf ursprüngliche und vorbildliche Weise verwirklicht ist; aber auch 2) dass er ein echter Mensch war, welcher den zur Natur des Menschen als irdischer Kreatur gehörigen Schranken und Bedingungen des Lebens in jeder Hinsicht in gleicher Weise, wie alle seine Brüder, unterworfen war, also auch dem Gesetz des Werdens und Wachsens, Versuchtwerdens, Kämpfens, Gehorsamlernens, unter Leiden Vollendetwerdens.

Nur in beidem zusammen: dem wahrhaft idealen und dem echt natürlichen Menschsein liegt diejenige „Vollkommenheit" des Menschenwesens, welche zugleich seine Würde als Gottessohn bildet (Matth. 5, 48).

§ 130.

Jesus das fleischgewordene Wort.

Wie jede ursprüngliche und schöpferische Eigenthümlichkeit (Genialität) menschlicher Persönlichkeit auf eine Begabung aus Gottes Schöpferkraft hinweist, so ist zumeist in derjenigen Persönlichkeit, deren Kern das Leben in der wahren Religion war, eine höchste Gottesoffenbarung oder „die Fleischwerdung des Wortes" anzuerkennen.

Das „Wort" ist weder als besonderes göttliches Wesen neben Gott zu denken, noch aber auch auf eine blosse einzelne Willenskundgebung Gottes zu beschränken; sondern es ist die Offenbarung Gottes in der Weltordnung überhaupt und insbesondere die Offenbarung seiner heiligen und allweisen Liebe in der Begründung und Entwicklung der sittlich-religiösen Anlage des Menschen als Gottesebenbildes und Gotteskindes (§ 71 ff.).

Das „Fleischwerden" des Worts in Jesu ist nicht als Annahme einer unpersönlichen Menschennatur zu denken, aber auch nicht auf blosse vereinzelte Momente der Erleuchtung und Erregung nach Art der prophetischen Inspiration zu beschränken; sondern es besteht darin, dass die religiöse Anlage der Menschheit, durch Israel vermittelt, sich in Jesu vermöge ausserordentlicher charismatischer Begabung zu einem religiösen Charakter von so vollkommener Genialität entwickelt hat, dass er als

das verkörperte Wort Gottes an die ganze Menschheit zu betrachten ist.

Neben dieser für das christliche Bewusstsein allein wichtigen Anerkennung schöpferischer Veranlagung der Persönlichkeit Jesu zur Offenbarung der wahren Religion ist die theoretische Frage nach dem metaphysischen Hintergrund dieser Persönlichkeit von untergeordneter Bedeutung. Denn einerseits wird auch bei Annahme individueller Präexistenz der Seele Jesu ihre irdische Entwicklung doch nur nach allgemein menschlicher Analogie als allmäliges Erwachen aus dem Keimzustand kindlicher Bewusstlosigkeit zur Reife persönlichen Selbstbewusstseins zu denken sein. Und andererseits ist auch ohne Annahme der persönlichen Präexistenz die geschichtliche Erscheinung Jesu doch kein unvermittelter Zufall, sondern sowohl ideell vorausbestimmt im göttlichen Rathschluss, als auch reell vorausbereitet in der teleologischen Entwicklung der religiösen Gattungsanlage mittelst der Geschichte Israels.

Noch unwesentlicher ist die Frage nach der physischen Entstehungsart der Person Jesu. Denn das auf den Vater der Geister zurückweisende Mysterium des angeborenen Genius wird weder durch die Annahme natürlicher elterlicher Vermittelung beseitigt, noch auch durch die Annahme übernatürlicher Erzeugung aufgehellt. So problematisch, wie die geschichtliche Bezeugung der letzteren (vgl. Marc. 3, 23. Röm. 1, 3), ist auch die Behauptung ihrer dogmatischen Nothwendigkeit.

§ 131.
Jesus der Christus.

Wie jede persönliche Wirksamkeit ihr bestimmtes Gepräge aus der Wechselwirkung innerer Anlage und äusserer Verhältnisse empfängt, so war auch die Entwicklung und die Wirksamkeit der religiösen Persönlichkeit Jesu bedingt und beeinflusst durch die jüdische Messiaserwartung, welche durch die Geschichte Israels vorbereitet, unter den Verwicklungen der Zeitlage eine zur Lösung drängende Spannung erreicht hatte. Indem Jesus, innerer Berufung und äusserer Aufforderung zu-

gleich folgend, die Idee des Messias sich aneignete, wurde sie ihm das Mittel und die Form der volksthümlichen Wirksamkeit, welche in der Sammlung der Jüngergemeinde den Grund zum Gottesreich der wahren Religion legte.

Dass Jesus, indem er auf die Messiasidee seines Volks einging, dieselbe zugleich aus der Kraft und nach der Norm seines persönlichen Gottesbewusstseins sittlich geläutert hat, dass er die in ihr liegenden Versuchungen erkannt und zurückgewiesen und die hieraus unvermeidlich folgenden Leiden in treuem Gehorsam gegen den Willen seines himmlischen Vaters erduldet hat, das macht die Irrthums- und Sündlosigkeit seines Berufslebens als Christus aus.

Die Folge dieses treuen Gehorsams war unmittelbar die innere Vollendung und Verklärung seines religiös-sittlichen Charakters als Gottessohn [1]) und war mittelbar seine Erhöhung zur Herrlichkeit des alleinigen und bleibenden Hauptes der Gemeinde [2]) oder zum Weltheiland, dessen Geist, von den Schranken der irdischen und volksthümlichen Erscheinungsform entbunden, sein Werk als Prophet, Hohepriester und König zum Heil der Gemeinde fortführt ohne Ende in Raum oder Zeit.

Neben dieser religiös allein bedeutsamen Glaubensthatsache betreffen die Erzählungen von Jesu leiblicher Auferstehung und Himmelfahrt und die Hoffnung seiner sichtbaren Wiederkunft theoretische Fragen von untergeordneter Bedeutung. Denn mögen nun diese Erzählungen im Sinn eigentlicher äusserer Ereignisse oder uneigentlich als ideale Sinnbilder der siegreichen Religion des Geistes und der Wahrheit verstanden werden, so kann immerhin der Glaube an die Herrlichkeit Christi als Hauptes des Gottesreiches im einen Fall ebenso sicher und klar sein wie im anderen.

[1]) Hebr. 5, 8f. 2, 10. Mc. 9, 1—7. Joh. 12, 27f. II Cor. 4, 4.

[2]) Phil. 2, 8f. II Cor. 3, 17. Col. 1, 18. Hebr. 12, 2. Apoc. 12, 5ff. Act. 4, 12.

§ 132.
Das prophetische Amt Jesu Christi.

Das vorzüglichste Mittel der Heilandswirksamkeit Jesu bestand in seinem Lehrwort, durch welches er sich als Erfüller von Gesetz und Propheten erwies, indem er aus der ursprünglichen Tiefe seines persönlichen Gottesbewusstseins den Heilswillen Gottes, wie er Gesetz und Verheissung ist, in seiner wesentlichen und allgemeingiltigen Wahrheit offenbarte.

Dass er in der theoretischen Form seines (auch religiösen) Bewusstseins an die Vorstellungsweise seines Volkes und seiner Zeit gebunden war, hebt die prinzipielle Wahrheit seiner religiösen Offenbarung ebensowenig auf, als die prinzipielle Vollkommenheit seines sittlichen Ideals durch die mangelnde Ausführung desselben hinsichtlich der einzelnen Lebensgebiete in Frage gestellt werden kann.

Wohl aber folgt daraus die Nothwendigkeit einer Fortführung seiner persönlichen Lehrthätigkeit durch den von ihm ausgehenden Geist der Wahrheit, welcher von den Aposteln (Paulus) an durch alle Zeiten herab die Christenheit in alle Wahrheit leitet, indem er die im Prinzip der Gotteskindschaft eingewickelten theoretischen und praktischen Wahrheiten der menschlichen Erkenntniss immer völliger aufschliesst, was die Kirchenlehre als Fortführung des prophetischen Amts Christi im Stand der Erhöhung auffasst.

§ 133.
Das hohepriesterliche Amt Jesu Christi.

Das hohepriesterliche Amt Christi besteht darin, dass er als Mittler beider Gott für die Menschen und die Menschen für Gott vertrat; ersteres dadurch, dass er die auf die allgemeine Heilsgemeinschaft des Reiches Gottes abzielende heilige Liebe Gottes nicht nur durch seine Lehre offenbarte, sondern auch durch sein Thun und Leiden für das Bewusstsein der Gemeinde verwirklichte und verbürgte; letzteres dadurch, dass er im Mitgefühl seiner heiligen Liebe die Sünde der Menschheit

sühnend gutmachte und im Gehorsam des Glaubens ihre Wiedergeburt und Heiligung prinzipiell begründete und verbürgte.

Die kirchliche Lehre von der „stellvertretenden Genugthuung“ bewegt sich in Rechtsanschauungen, welche der Gesetzesreligion entstammen und für das Heilsbewusstsein der Erlösungsreligion nicht unmittelbar zutreffend sind, deren geschichtliche Bedeutung aber darin besteht, dass sie den Uebergang vom Standpunkt der Gesetzes- zu dem der Erlösungsreligion durch die Vorstellungen der ersteren hindurch für das zur letzteren sich erst erhebende Bewusstsein vermitteln — wie in der paulinischen, so in der protestantisch-kirchlichen Theologie. Die Verbesserung jener Lehrweise ergibt sich aus der konsequenten Durchführung der evangelischen Idee der Erlösungsreligion entsprechend den neutestamentlichen und reformatorischen Prinzipien.

Die „Genugthuung“ ist nicht zu verstehen als eine Leistung, die Christus für Gott zur Umwandlung seiner Gesinnung gegen die Menschen vollbracht hätte; sondern davon, dass er durch treuen Gehorsam im Thun und Leiden bis zum Tode seinem Heilandsberufe vollkommen genügt und die Gemeinde der mit Gott sich versöhnt wissenden Gotteskinder bahnbrechend und grundlegend verwirklicht hat.

Die „Stellvertretung“ ist nicht zu verstehen als eine rechtlich übertragbare Strafabbüssung und verdienstliche Leistung des Einen anstatt der Anderen, sondern davon, dass kraft der Solidarität Christi mit der Menschheit sein Leben und Sterben Ursprung und Urbild des fortgehenden Heilsprozesses ihrer Wiedergeburt und Heiligung ist. Nämlich im Mitgefühl seiner heiligen Liebe mit dem Elend und der Schuld der Sünderwelt hat er die vollkommene Busse geleistet, welche insofern, als sie die fortwährende Bekämpfung der Sünde in der Menschheit vorbildet und verbürgt, als gutmachende Sühne für die Sünde Aller gilt. Und im Gehorsam des Glaubens hat er den göttlichen Heilszweck der Herstellung einer heiligen Menschheit Gottes an seiner eigenen Person vorbildlich erfüllt und seine fortschreitende Erfüllung in der mensch-

lichen Geschichte mittelst seiner Jünger-Gemeinde angebahnt und verbürgt.

Dieses Lebenswerk Christi ist ein unendliches „Verdienst“, nicht zwar im Sinn eines imputirbaren opus supererogativum, wohl aber insofern, als es die entscheidende That des ethischen Selbstopfers war, wodurch für die Gesammtheit ein unendlich fortwirkendes Heil gewonnen wurde. Aber dieses verdienstliche Opfer des Einen wird nur für die zum persönlichen Heil, welche in der Nachfolge Christi seine Gesinnung der Liebe und des Gehorsams sich so aneignen, dass sie selbst auch in opferwillig dienender Liebe zum Heil der Brüder beitragen.

Die Wirkung des hohepriesterlichen Werks Christi ist die Erlösung und Versöhnung der Menschheit, beides nicht im Sinn einer Aenderung transscendenter Verhältnisse, sondern in dem geschichtlichen Sinn der Begründung eines neuen religiösen Gemeinbewusstseins der Gotteskindschaft, in welchem die wiedergeborene Menschheit sich in die Gottesgemeinschaft Christi aufgenommen und damit sowohl vom Schuldgefühl befreit (versöhnt), als auch mit der Kraft zur stetigen Ueberwindung der Sünde und freien Erfüllung des göttlichen Willens erfüllt (erlöst) fühlt. Dieses Fortwirken des relösenden und versöhnenden Geistes Christi in der Gemeinde hat die kirchliche Dogmatik als „das hohepriesterliche Amt im Stande der Erhöhung Christi“ bezeichnet.

§ 134.

Das königliche Amt Jesu Christi.

Das königliche Amt Jesu Christi besteht in der weltüberwindenden und weltbeherrschenden Macht des christlichen Geistes, wie sie urbildlich in der überlegenen, anziehenden und richtenden Gewalt des persönlichen Geistes Jesu über die Seelen der Menschen zur Erscheinung gekommen ist und fortgehend sich verwirklicht in der richtenden und verklärenden Offenbarung des heiligen Geistes in der Gemeinde und durch sie in der Welt überhaupt.

Mit Recht hat die Kirche das munus regium überwiegend

erst im Stand der Erhöhung gefunden, da die siegreiche Macht des christlichen Geistes erst nach dem Tode Jesu mit dem Auferstehungsglauben der Jünger — seiner grundlegenden Wirkung und dem urbildlichen Unterpfand seiner weltüberwindenden Kraft — in die Erscheinung getreten ist, zu welcher jedoch die nothwendige Voraussetzung und Vorbereitung in dem persönlichen Eindruck Jesu auf die Jünger gelegen hatte. Nur in diesem bestand also die indirekte Gemeinde-stiftende Wirksamkeit Jesu, nicht aber in direkten, auf Organisation und Regierung einer sichtbaren irdischen Gemeinschaft abzielenden Herrscherthätigkeiten.

Das Reich Christi ist **nicht von** dieser Welt, d. h. nicht an bestimmte äussere Weltformen gebunden und nicht auf die weltlichen Mittel der irdischen Reiche angewiesen, sondern es besteht in der heiligenden und richtenden Wirksamkeit des heiligen Geistes in den Herzen der Menschen, welche die Macht der Sünde zwar auf keinem Punkte der Zeitreihe völlig aufhebt, weder ausser, noch auch in den Gliedern des Reichs, dennoch aber in stets fortschreitender siegreicher Ueberwindung derselben begriffen ist (regnum gratiae).

Das Reich Christi ist aber **in** dieser Welt, d. h. die Wirksamkeit seines Geistes bleibt nicht in abstrakter Innerlichkeit befangen, sondern wirkt reinigend und umgestaltend auch auf die äusseren Weltverhältnisse ein, für die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zu einander und sogar für das sittliche Verhältniss des Menschen zu seiner und der äusseren sinnlichen Natur in der Art normgebend und zwecksetzend, dass Inneres und Aeusseres, Natürliches und Geistliches mehr und mehr harmonisch zusammenstimmen und zusammenwirken als Erscheinung und Mittel der Erfüllung des vollkommenen Willens Gottes (regnum naturae et gloriae).

Zweiter Abschnitt.

Von der Heilsvermittelung.

Erstes Hauptstück.

Der heilige Geist.

§ 135.

Biblische Lehre vom heiligen Geist.

Im Alten Testament bezeichnet der Geist Jahves die wirkende Kraft Gottes innerhalb der Naturwelt als Lebensprinzip überhaupt[1]) und innerhalb der Menschenwelt als Prinzip aller höheren Geisteszustände, vorzüglich der prophetischen Erleuchtung und heroischen Begeisterung[2]). Insbesondere wird der Geist Gottes als das beherrschende und bewirkende Prinzip der messianischen Heilszeit sowohl in ihrem persönlichen Träger als in der gesammten Volksgemeinde gedacht und seine zu erhoffende Wirkung als Gotteserkenntniss, Gerechtigkeit und Friede beschrieben[3]).

Nach gemeinsam urchristlicher Anschauung ist der heilige Geist das göttliche Prinzip des messianischen Heilslebens, und zwar in erster Linie das Prinzip der messianischen Gottessohnschaft Christi selbst, sei es von seiner Taufe oder übernatürlichen Erzeugung oder himmlischen Präexistenz an; in zweiter Linie dann auch die durch Wort und Taufe von Gott mitgetheilte höhere messianische Kraft der Christusgemeinde.

Aber während die Urgemeinde das Wirken des messianischen Geistes noch wesentlich nach Analogie des alttestamentlich prophetischen Geistes in ausserordentlichen Zuständen und Kraftthaten (Weissagung und Wunder) fand[4]): so ist der heilige Geist bei Paulus der seinem Ursprung nach göttliche, aber in

[1]) Gen. 1, 2. Ps. 104, 30. Hiob. 27, 3.
[2]) Jes. 61, 1. I Sam. 16, 13. Ex. 31, 2ff. Richter 6, 34. 11, 29. 14, 6.
[3]) Joel 3, 1ff. Jes. 11, 2—5. 42, 1—4. Jerem. 31, 31—34. Hesek. 36, 25ff.
[4]) Act. 2, 16ff. 10, 46. 19, 6.

den Christen zum eigenen und stetigen Prinzip des neuen Menschen werdende, also göttlich-menschliche Geist[1]). Als Prinzip der Lebensgemeinschaft des Menschen mit Christus und Gott wird der heilige Geist bei Paulus bald mit Gott und Christus wesenseins gedacht, bald auch wieder von beiden als die durch Christus vermittelte Gabe Gottes unterschieden[2]). Bei Johannes ist, entsprechend und zufolge der göttlichen Logospersönlichkeit in Christo, auch der heilige Geist bestimmter als besonderes göttliches Wesen aufgefasst, welches seit der Erhöhung Christi zum Vater in der Gemeinde seine Stelle vertritt und sein Werk fortsetzt[3]).

Die Wirkung des heiligen Geistes ist bei Paulus und Johannes die Erzeugung, Kräftigung und Vollendung des kindschaftlichen Lebens aus Gott in Nachbildung des urbildlichen Gottessohnes Christus. Näher wirkt derselbe als Geist der Wahrheit die Erleuchtung der Erkenntniss[4]), als Geist des Friedens, der Freude, des Trostes die Beseligung des Herzens[5]), und als Geist der Heiligung, der Zucht und der Kraft die Kräftigung des Willens zur wahren sittlichen Freiheit[6]). Die Kehrseite zu diesem positiven Wirken des Geistes an der Gemeinde ist das bekämpfende oder richtende Wirken an der Welt[7]).

§ 137.

Kirchliche Lehre vom heiligen Geist.

Die alte Kirche schwankte lange zwischen der Identifizirung des heilgen Geistes mit dem göttlichen Prinzip in Christo (dem Sohn oder Logos) und seiner Auffassung als Geschöpf in Analogie mit den Engeln. Erst nach der nicänischen Fixirung der Gottheit des Sohnes wurde auch die des heiligen Geistes als die

[1]) Gal. 5, 22. 25. Röm. 5, 5. 8, 1—15. I Cor. 2, 10—15.

[2]) Gal. 4, 6. I Cor. 2, 10. 12, 11 mit 6. II Cor. 3, 17. 13, 13. Röm. 8, 9f. 16. 26.

[3]) Joh. 7, 39. 14, 16—23. 16, 13ff.

[4]) Joh. 14, 17. 16, 13. I Joh. 2, 20f. I Cor. 2, 10—13.

[5]) Röm. 5, 5. 8, 15f. 26. 14, 17. Joh. 14, 26f.

[6]) Röm. 8, 2. 13f. Gal. 5, 22. Eph. 4, 30. 5, 9. I Cor. 6, 11.

[7]) Joh. 16, 8—11.

nothwendige Konsequenz und aus denselben Gründen wie jene von *Athanasius* und den Kappadociern gefordert und den geistleugnenden Macedonianern gegenüber zu Konstantinopel (381) kirchlich sanktionirt.

Praktisch wichtiger, als das transscendente trinitarische Wesen des heiligen Geistes, war aber der Kirche das Bewusstsein, dass mit der realen Gegenwart desselben in ihrer Mitte die Verwirklichung der vollkommenen gottebenbildlichen Menschheit und die Erhebung der menschlichen Natur in die Gemeinschaft mit der göttlichen, also die beständige Fortsetzung der in Christo erschienenen Einigung des Göttlichen und Menschlichen thatsächlich gegeben sei (*Irenäus, Athanasius*). Diese Fortsetzung wurde mehrfach (*Tertullian*) sogar als eine über den historischen Christus hinausgehende, vervollkommnende Vollendung des Christenthums durch die Offenbarung des Paraclet betrachtet.

Gegenüber der häretischen und separatistischen Beschränkung des heiligen Geistes auf die pneumatischen Christen hat die römische Kirche im organisirten kirchlichen Priesterthum den spezifischen Träger des heiligen Geistes gesehen und seine Wirksamkeit an die Funktionen der kirchlichen Heilsanstalt gebunden.

Gegenüber dieser äusserlich-mechanischen Bindung des heiligen Geistes an die kirchlichen Formen hat der Protestantismus seine Innerlichkeit im gläubigen Subjekt, aber dem schwarmgeistigen Spiritualismus gegenüber seine Vermittlung durchs Wort betont. Während der heilige Geist als objektiv göttliches Prinzip, mit der wirksamen Gnade wesentlich gleichbedeutend, der hervorbringende Grund des Glaubens ist, wird er andererseits durch den Glauben selbst dem Menschen zum subjektiven Eigenthum in der Art verinnerlicht, dass er nicht bloss dynamisch, in seinen Gaben, sondern substantiell den Gläubigen innewohnt, in analoger, obgleich nicht ebenso persönlicher Einigung, wie sie der Logos mit dem Fleisch in Christo eingeht[1]). Die Wir-

[1]) Non tantum dona Spiritus S. fidelibus communicantur, sed et ipsa Spiritus S. persona in corda ipsorum mittitur, ut tam ratione substantiae

kung dieser Einwohnung ist das zwar immer nur begonnene, nie (diesseits) absolut vollendete Leben des Menschen in der Theilnahme an der göttlichen Natur und in realer Freiheit und Kraft zum wahrhaft Guten, welche Wirkung sich nach den verschiedenen Seiten der Heilsordnung einheitlich vollzieht.

Die lutherische Kirche bindet die Mittheilung und Wirksamkeit des heiligen Geistes enger an Wort und Sakramente als die reformirte. Die reformirte dagegen betont stärker als die lutherische die Erscheinung des heiligen Geistes im sittlichen Gesammtleben der Gemeinde oder im Reich Gottes.

§ 137.

Neuere Theorien.

Der Rationalismus hat mit der Objektivität der Offenbarung und der Gnade auch die objektiv göttliche Seite des heiligen Geistes zurückgestellt und ihn als den moralischen Menschengeist gedacht, dem nur in uneigentlichem Sinn die historische Objektivität eines guten Prinzips *(Kant)* zukomme. *Schleiermacher* suchte eine solche dadurch zu gewinnen, dass er den heiligen Geist als den von Christo ausgegangenen und das Gesammtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeist des Christenthums verstand.

Noch entschiedener hat die Spekulation mit der Objektivität der Offenbarung und der Gnade auch die göttliche Realität des heiligen Geistes zur Geltung gebracht, indem sie in ihm die Selbstoffenbarung des göttlichen Geistes im menschlichen Geist der sich mit Gott eins wissenden Gemeinde erkannte.

Die Vermittlungstheologie, im Allgemeinen hier wie überhaupt in der Trinitätslehre auf vorathanasianische Unbestimmtheit sich zurückziehend, hat zum Theil den heiligen Geist mit dem persönlichen Geist des die Gemeinde regierenden erhöhten Christus identifizirt.

quam ratione ἐνεργείας propius adsit piis quam impiis *(Holl.)*. *Form. Conc.* p. 698: Damnamus errorem, quod non Deus ipse, sed dona Dei duntaxat in credentibus habitent. 780: — cum tamen Deus universa divinitatis suae plenitudine in electis quidem sit, verumtamen non corporaliter in illis habitet nec personaliter cum illis unitus sit, sicut in Christo.

§ 138.

Resultat: Wesen und Wirken des heiligen Geistes.

Der heilige Geist ist weder als besondere göttliche Person noch aber auch als der allgemeine moralische Menschengeist zu denken. Sondern er ist der Geist der christlichen Religion, der sich zur christlichen Kirche ebenso verhält, wie der göttliche Logos oder ideale Gottessohn zur geschichtlichen Erscheinung der Person Jesu, und wie in der Menschheit überhaupt die Gnade zur Natur, das Gottesebenbild zur empirischen Erscheinung. Als die Verwirklichung der erziehenden Gnade in dem Organismus der neuen Menschheit der Gotteskinder ist der heilige Geist ein göttliches Prinzip, das Wirklich- und Wirksamsein Gottes innerhalb der Menschheit; als die Verwirklichung des zum Wesen des Menschen gehörigen und potentiell anerschaffenen Gottesebenbildes (§ 99) ist er ein menschliches Prinzip, das Lebendig- und Kräftigsein der idealmenschlichen Religion und Sittlichkeit.

Der heilige Geist ist theils Gemeingeist der christlichen Gemeinde und wirkt so als objektiv geschichtliche Macht mittelst der kirchlichen Heilsmittel auf die Einzelnen erziehend und leitend ein; theils wird er in den seiner Wirkung sich hingebenden Gemeindegliedern zum persönlichen Prinzip selbständiger christlicher Gesinnung und Charakterbildung und wirkt so als subjektiv persönliche Macht auf die Gemeinschaft reinigend und fortbildend zurück.

Inhaltlich bezieht sich sein Wirken auf die verschiedenen Seiten der religiösen Persönlichkeit: er wirkt als Geist der Wahrheit erleuchtend zur fortschreitenden Erkenntniss der göttlichen Heilsoffenbarung und unserer menschlichen Lebensbestimmung; als Geist des Friedens und der Freude („Paraklet") wirkt er tröstend und beseligend zur siegreichen Erhebung des Gemüths über das Leid der Sünde und die Angst der Welt; als Geist der Kraft, der Liebe und der Zucht (II. Tim. 1, 7) wirkt er auf den Willen befreiend, reinigend und kräftigend zur fortschreitenden Heiligung

des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens, zum siegreichen Kommen des Reiches Gottes und zum Gericht über die gottwidrige Welt.

Zweites Hauptstück.

Die Kirche Jesu Christi.

§ 139.

Die alttestamentliche Gemeinde.

Im Alten Testament ist das Volk Israel vermöge der göttlichen Erwählung die gottgeweihte Gemeinde, an welcher und durch welche der göttliche Heilswille in der Welt sich verwirklicht. Da die bürgerliche und religiöse Gemeinschaft auf dem volksthümlichen Boden der alttestamentlichen Religion noch unterschiedslos eins ist, so sind die Ordnungen des bürgerlichen Lebens (Königthum, Richterthum) und die des kultischen (Priesterthum) nur funktionell verschiedene Organe einer und derselben Theokratie und das charismatische Prophetenthum greift gleichermassen über beide über und in beide ein.

Die der Vermittelung des göttlichen Heilswillens in der Volksgemeinde dienenden theokratischen, d. h. im Namen Gottes als des obersten Königs von seinen irdischen Organen geübten Thätigkeiten sind: 1) die prophetische Verkündigung des göttlichen Worts, wie es sittliches Gesetz und Verheissung zumal ist; 2) das priesterliche Dienen am Heiligthum oder das mittlerische Bringen der Opfer des Volks vor Jahve und der Segnung Jahves an das Volk; 3) das königliche Richten oder Schaffen des Rechts und Wegschaffen des Unrechts inmitten der Gemeinde.

Die Zugehörigkeit zur Volksgemeinde beruht zwar im Allgemeinen auf der Abstammung vom Stammvater Abraham, doch können auch Fremde durch Unterwerfung unter die gesetzlichen Lebensordnungen Israels in die Gemeinschaft des Gottesvolks Aufnahme finden, und diese Erweiterung der Volksschranken durch massenhaftes Herzukommen der Heiden haben die Propheten für die Heilszeit in Aussicht gestellt.

Aeussere Merkmale der Angehörigkeit an das Bundesvolk sind: die Beschneidung als symbolisches Bundeszeichen und die Antheilnahme an den volksthümlichen Gottesdiensten überhaupt, insbesondere an dem alljährlichen Bundes-Weiheopfer des Passah.

§ 140.

Neutestamentliche Lehre von der Kirche.

Die christliche Urgemeinde, noch nicht von Anfang als selbständige Kirche organisirt, hielt sich an den gesetzlichen Rahmen der jüdischen Theokratie, als deren messiasgläubigen Kern sie sich selbst betrachtete, solange gebunden, bis derselbe durch den Gang der Dinge selbst zersprengt war. Doch diente ihr zum besonderen Unterscheidungszeichen ihrer engeren Gemeinschaft die Taufe auf den Namen Jesu, als der messianische Bekenntniss- und Weiheakt, und das Liebesmahl als Erinnerungsfeier und Gemeinschafts-Bethätigung der Jüngerschaft Jesu.

Damit dass in der paulinischen und johanneischen Theologie das Christenthum als ein neues religiöses Prinzip erkannt war, wurde auch die Autonomie der christlichen Gemeinde gegenüber der jüdisch-nationalen Theokratie herbeigeführt, also sowohl ihrer partikularistischen Schranke der christliche Universalismus, wie ihren gesetzlichen Lebensformen die christliche Freiheit vom jüdischen Buchstaben-Gesetz im Geistesgesetz der Gotteskindschaft entgegengestellt.

Als der vom Geist Christi beseelte gesellschaftliche Organismus wird die Gemeinde verglichen mit einem Bau, und zwar Tempel Gottes, dessen Grundstein Christus ist, einem Leibe mit vielen Gliedern, dessen Seele Christus als Geist, und dessen Haupt Christus als Person ist; mit den vielen Reben am einigen Weinstock, der Christus ist, endlich mit der Braut Christi[1]).

[1]) I Cor. 3, 9ff. Eph. 2, 20. I Cor. 12, 12ff. Eph. 1, 22f. 4, 12. Röm. 12, 5. Joh. 15. II Cor. 11, 2. Eph. 5, 25ff.

Die Einheit der Gemeinde, in welcher alle äusseren Unterschiede zur religiösen Bedeutungslosigkeit aufgehoben sind, aber die individuelle Mannigfaltigkeit der Naturen in den mancherlei Gnadengaben des heiligen Geistes zum Dienst der Gemeinde erhalten und verklärt ist[1]), beruht prinzipiell auf der Einheit des Geistes (objektiv) und des Glaubens (subjektiv), welcher eine Wirkung ist der Verkündigung des Wortes von Christo, und welchem die Gemeindehandlungen der Taufe und des Herrnmahles sowohl zur mystischen Vermittelung seiner Einigung mit Christo als auch zur ethischen Bethätigung seiner Einheit mit den Gemeinde-Gliedern dienen[2]).

Neben der Einheit wird die Heiligkeit als wesentliches Attribut von der Gemeinde ausgesagt, und zwar theils im Sinn einer prinzipiellen, auf dem Besitz des heiligen Geistes ruhenden Wahrheit, theils in dem einer praktisch-sittlichen Forderung, welche die Gemeinde in wechselseitiger Selbstzucht zu vollziehen habe[3]).

§ 141.

Katholische Lehre vom Wesen der Kirche.

Entsprechend dem christologischen Dogma, welches auf der Identifikation des göttlichen Logos mit der Person Jesu beruhte, bildete sich das katholische Dogma von der Kirche durch die Identifikation des heiligen Geistes mit der äusseren Kirchengemeinschaft: dass diese natürlich-menschliche Erscheinung und jenes göttlich-menschliche Prinzip sich gegenseitig nach Inhalt und Umfang decken[4]), ist ausgesagt in den kirchlichen Attri-

1) Gal. 3, 28. 5, 6. 6, 15. I Cor. 12. Eph. 4, 3—7. Joh. 17.

2) Gal. 3, 2. 27. Röm. 10, 17. 6, 3ff. I Cor. 12, 13. 10, 2ff. 16ff. Joh. 3, 5. 6, 50ff. 19, 34. I Joh. 5, 6. 8.

3) I Cor. 5, 6. 11ff. II Cor. 6, 14ff. Eph. 5, 26f. 8ff. Joh. 15, 2ff. 17, 16ff. I Joh. 5, 16.

4) *Irenaeus* III, 24: In ecclesia disposita est communicatio Christi i. e. Spiritus S. et scala ascensionis ad Deum. Ubi ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia. Cf. *Cyprian:* Habere jam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet

buten der Einheit und Allgemeinheit, Heiligkeit und Unfehlbarkeit.

Der Universalismus der christlichen Gnade und die Einheit des christlichen Geistes veräusserlichte sich im Bewusstsein der katholischen Kirche zum Anspruch auf alleinseligmachende Kraft und Alleinherrschaft der im Episkopat einheitlich organisirten und bald auch im römischen Papstthum centralisirten theokratischen Weltkirche. Das Attribut der Heiligkeit, welches Schismatiker im wirklichen Zustand aller Einzelnen realisirt sehen wollten, wurde theils auf den idealen Vollendungszustand der Kirche, theils aber auch darauf bezogen, dass die Kirche, näher der katholische Clerus als Träger des heiligen Geistes die Macht der sakramentalen Sündenvergebung besitze. Das Attribut der Unfehlbarkeit wurde auf die unbedingt irrthumslose Erleuchtung und Lehrautorität des kirchlichen Lehramtes bezogen, wobei aber die Frage nach dem konkreten Organe desselben bis auf die neueste Zeit offen geblieben war und erst durch die Unfehlbarkeitserklärung des Papstes entschieden worden ist.

Der protestantischen Opposition gegenüber hat die katholische Kirche seit Trient die Sichtbarkeit der wahren Kirche und die unmittelbare Göttlichkeit, ausschliessliche Heilsursächlichkeit und unbedingte Herrschaftsbefugniss dieser sichtbaren Institution mit ihrem römischen Haupte ausdrücklich bekenntnissmässig fixirt[1]).

matrem. *Augustin:* Non habent Dei charitatem, qui ecclesiae non diligunt unitatem, ac per hoc recte intelligitur dici, non accipi nisi in catholica ecclesia Spiritum Sanctum.

[1]) *Cat. Rom.* 1, 10: Unus est ecclesiae rector, invisibilis quidem Christus, visibilis autem is qui Romanam cathedram Petri legitimus successor tenet, de quo fuit omnium patrum sententia consentiens, hoc visibile caput ad unitatem ecclesiae constituendam et conservandam necessarium fuisse. Catholica est, quod omnes, qui salutem aeternam consequi cupiunt, eam tenere atque amplecti debeant. Quemadmodum haec una ecclesia errare non potest in fide ac morum disciplina tradenda, cum a Spiritu S. gubernetur: ita caeteras omnes, quae sibi ecclesiae nomen arrogant, ut quae diaboli spiritu ducantur, in doctrinae et morum

§ 142.
Protestantische Lehre vom Wesen der Kirche.

Die protestantische Lehre von der Kirche ist von einem doppelten Interesse geleitet: Einerseits gegenüber der katholischen Vereinerleiung des Göttlichen und Menschlichen an der Kirche betont sie die wesentliche Unterscheidung beider Seiten, die sie ausdrückt unter der Form der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, wobei sie unter letzterem Begriff theils (*Luther*) das prinzipielle Wesen der Kirche: die Gemeinsamkeit des Glaubens und heiligen Geistes in den Herzen, theils (*Zwingli*) die Summe der wahrhaft gläubigen Personen, die über die Welt zerstreut sind, versteht. Andererseits aber gegenüber der schwarmgeistigen Zerreissung beider Seiten und Verwerfung der äusseren Volkskirche zu Gunsten eines rein abstrakten Ideals oder einer vermeintlichen idealen Sektenkirche betont der kirchliche Protestantismus die wesentliche Zusammengehörigkeit beider Seiten oder dies, dass die unsichtbare Kirche doch in der sichtbaren wirklich sei und durch die werkzeugliche Vermittelung derselben sich stetig erhalte[1]).

Aus dem Ineinanderfliessen beider Gesichtspunkte: der Unterschiedenheit und der Zusammengehörigkeit der sichtbaren und

perniciosissimus erroribus versari necesse est. — *Professio fid. Trid*: Hanc veram catholicam fidem, extra quam nemo salvus esse potest, veraciter teneo. — *Bellarmin:* Ecclesia est coetus hominum ita visibilis et palpabilis ut est coetus populi romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum. Kennzeichen ihrer Mitgliedschaft: Professio verae fidei, sacramentorum communio et subjectio ad legitimum pastorem, romanum pontificem.

[1]) *Calv. Inst.* IV, 1, 7: Quemadmodum nobis invisibilem, solius Dei oculis conspicuam ecclesiam credere necesse est, ita hanc visibilem observare ejusque communionen colere debemus. — *Apolog.* p. 148: Neque vero somniamus nos Platonicam civitatem, ut quidam impie cavillantur, sed dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac justos sparsos per totum orbem. Et addimus notas: puram doctrinam evangelii et sacramenta. — *Quenst.:* Ecclesia salva unitate pro diverso considerandi modo distinguitur in visibilem et invisibilem. Respectu vocatorum dicitur visibilis; respectu electorum invisibilis. Extra visibilem vero ecclesiam non est quaerenda invisibilis, sed haec illi est inclusa.

unsichtbaren Kirche, sowie aus dem Doppelsinn im Begriff der letzteren ergab sich die Inconcinnität im protestantischen Begriff der Kirche, dass er Prädikate, die auf die unsichtbare Kirche sich beziehen, verknüpft mit solchen, die nur auf die sichtbare, sofern sie jener zum vermittelnden Organismus dient, passen[1]).

Die notae der „wahren Kirche sind nach gemeinsam protestantischer Ansicht: die reine Verkündigung des göttlichen Worts und die richtige Verwaltung der Sakramente; wozu reformirterseits noch die Handhabung der sittlichen Zucht hinzukommt. Hingegen die äusseren Formen der Verfassung und sonstigen Gebräuche gehören nicht zum Wesentlichen und Göttlichgeordneten sondern zur menschlichen Ordnung der Kirche und sind als solche, wofern nicht ein Zwang aus ihnen gemacht wird, Adiaphora[2]).

§ 143.

Neuere Theorien.

Wie schon die altprotestantische Mystik in der Opposition gegen das konfessionelle Staatskirchenthum alles Gewicht auf die Subjektivität des christlichen Geistes gelegt hatte, so war dem Rationalismus über dem Recht der subjektiven Vernunft und des Gewissens der Einzelnen oder über ihrer idealen Gemeinschaft im ethischen Vernunftstaat *(Kant, Fichte)* die geschichtliche Vermittlung des Christenthums durch die Kirche nebensächlich geworden.

1) *Conf. Aug.* p. 11: Est ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. — *Apol.* p. 144: Ecclesia non est tantum societas externarum rerum et rituum, sicut aliae politiae, sed principaliter est societas fidei et spiritus in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio. Et haec ecclesia sola dicitur corpus Christi.

2) *Conf. Aug.* p. 11: Ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum. Nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas.

Dieser abstrakten Scheidung von Idee und Erscheinung setzte die Spekulation die Immanenz des göttlichen Geistes in der geschichtlichen Gemeinde entgegen und sah in der Kirche die Veranstaltung, den objektiv gegenwärtigen heiligen Geist auch den Subjekten zu ihrem eigenen Lebensprinzip anzueignen, seine volle Realisirung aber doch nur in der Gesammtheit der weltlichen Sittlichkeit, vorzüglich im Staat *(Hegel)* — woraus theilweise die Forderung des Aufgehens der Kirche im Staat gefolgert wurde *(Rothe)*. *Schleiermacher* betrachtet die Kirche als die vom heiligen Geist beseelte Gemeinschaft, an welcher das innere Prinzip oder „die Gesammtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhang", als die unsichtbare, von der äusseren Erscheinung, in welcher überall die Welt mitgesetzt ist, als der sichtbaren Kirche zu unterscheiden sei.

Das Neulutherthum hingegen *(Kliefoth*, *Löhe*, *Münschmeyer*, *Vilmar)* ist in der Opposition gegen den rationalistischen Subjektivismus bis zur Restauration der katholischen Ansicht zurückgegangen, dass die Kirche die auf dem göttlich gestifteten Amt beruhende unmittelbar göttliche Institution sei.

§ 144.

Resultat: Das Wesen der Kirche.

Die christliche Kirche ist die Gemeinschaft des christlichen Heilslebens oder des Glaubens, der Liebe und der Zucht, welche der göttliche Geist, in Fortsetzung des geschichtlichen Lebenswerkes Christi, als den socialen Organismus („Leib Christi") zur fortschreitenden Einbildung des christlichen Prinzips in die Menschheit gebildet hat, belebt und regiert.

Die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche bedeutet nicht zweierlei Kirchen, auch nicht verschiedene Kreise innerhalb der einen Kirche, sondern betrifft das Verhältniss der Erscheinung zur Idee der Kirche. Aber die „Idee" darf nicht als unwirkliches abstraktes Ideal verstanden werden, sondern als der die Gemeinschaft beseelende und in ihr sich immer völliger verwirklichende christliche Geist, der sich in der Gesammtheit der christlichen Lebensfunktionen und Or-

ganisationen der Kirche offenbart. So verstanden, ist die ideale (unsichtbare) Kirche wesentlich identisch mit dem „Reich Gottes“, dagegen deckt sich dieses mit der sichtbaren Kirche weder nach Inhalt noch nach Umfang, sondern sie verhalten sich wie zeitlich bedingtes Mittel zu absolutem Zweck. Daher ist auch die Organisation der äusseren Kirche von nur relativer Bedeutung und misst sich ihr Werth nach ihrer Zweckdienlichkeit für jenen absoluten Endzweck.

Die dogmatischen Attribute der Kirche sind Beschreibungen der idealen Kirche, die auf die empirische oder sichtbare Kirche nur insofern passen, als der in ihr lebende göttliche Geist auf die fortschreitende Verwirklichung des Ideals hinwirkt; insofern enthalten sie zugleich die Aufgaben und Ziele für die Entwicklung der empirischen Kirche. Die Kirche ist ihrer Erscheinung nach eine getheilte, aber die allgemeine Einigung der Menschheit im Reich Gottes anstrebend; irrthumsfähig in allen ihren Organen, aber vom Geist in alle Wahrheit geleitet; auf keinem Punkte ihres zeitlichen Daseins absolut heilig, aber zur Heiligung erzogen werdend.

§ 145.

Das Wirken der Kirche (die Gnadenmittel).

Das Wirken der Kirche besteht in denjenigen Thätigkeiten durch welche das christliche Heil den Einzelnen zur persönlichen Aneignung vermittelt wird. Unter diesen „Heils- oder Gnadenmitteln“ hat die Dogmatik als die vorzüglichsten die dem dreifachen Amt Christi entsprechenden drei hervorgehoben: 1) die Verkündigung des Worts, 2) die Vollziehung der Sakramente und 3) die Uebung der kirchlichen Zucht.

Der Katholicismus hat, entsprechend seinem Kirchenbegriff, die mittlerische Thätigkeit der Kirche als unmittelbar bewirkende Heilsursächlichkeit gedacht. Dagegen hat der Protestantismus zunächst bestimmt unterschieden zwischen der göttlichen Heilsursächlichkeit des in der Kirche wirksamen heiligen Geistes und der menschlichen Heilsvermittelung der kirchlichen Kultushandlungen. Andererseits aber hat der kirchliche

Protestantismus den Häretikern und Schwarmgeistern gegenüber daran festgehalten, dass die Wirksamkeit des heiligen Geistes an diese geschichtlichen Mittel der Kirche gebunden sei[1]).

Dabei denkt die lutherische Kirche die Geisteswirkung unbedingter und unmittelbarer an die Gnadenmittel gebunden, hinneigend mehr zur katholischen Theorie; die reformirte dagegen fasst rationeller das Verhältniss beider als eine losere und nicht unbedingt ausnahmslose Verbindung[2]) — beiderseits entsprechend der Differenz in der Christologie.

§ 146.

Das Gnadenmittel des Worts.

Das vornehmste Gnadenmittel ist nach protestantischer Ansicht das göttliche Wort, d. h. die ganze geschichtliche Gottesoffenbarung, welche in der heiligen Schrift ihr vornehmstes Zeugniss und Werkzeug hat, ohne aber in ihr aufzugehen oder sich mit ihrem Buchstaben zu decken. Als Zeichen und Zeugniss der menschlichen Erfahrung von der göttlichen Offenbarung verhält sich die heilige Schrift zu dieser ähnlich, wie die Zeichen der Sakramente zu der mittelst ihrer wirksamen göttlichen Gnade.

Gegenüber der Neigung der Mystiker (*Rathmann*), Wort und Geist zu trennen, hat die lutherische Dogmatik die Verbindung beider bis zur Behauptung einer dem Worte auch ausser dem Gebrauch eigenen (abstrakt-objektiven oder magischen) Wirkungskraft und übergeschöpflichen Göttlichkeit überspannt; die reformirte dagegen dachte den heiligen Geist als in der Regel zusammenwirkend mit dem Wort bei übrigens natürlich psychologischer Wirkungsweise des letzteren.

1) *Art. Smalc.* p. 333: Enthusiasmus est omnium haereseum et papatus et Mahometismi origo, vis, vita et potentia. Quare in hoc nobis est constanter perseverandum, quod Deus non velit nobiscum aliter agere nisi per vocale verbum et sacramenta, et quod, quiquid sine verbo et sacramentis jactatur, ut spiritus, sit ipse diabolus.

2) *Conf. Helv.* II, 1: Agnoscimus interim, Deum illuminare posse homines etiam sine externo ministerio, quos et quando velit. Nos autem loquimur de usitata ratione instituendi homines, et praecepto et exemplo tradita nobis a Deo.

Da die Heilswirksamkeit des Wortes Gottes in der Schrift durch die geistige Selbstthätigkeit des Menschen bedingt ist, so ist es die Aufgabe der Kirche, die heilige Schrift für das Bewusstsein der jeweiligen Gemeinde so zu erklären, dass sie die darin enthaltene Heilswahrheit sich mit Verständniss anzueignen vermag; eine Aufgabe, zu deren nie vollendeter Erfüllung die wissenschaftlich-theologische Schriftforschung ein unerlässliches Hilfsmittel ist.

Inhaltlich unterscheidet sich das Wort in Gesetz und Evangelium, welche beide Seiten desselben in beiden Testamenten sich finden, im Alten vorbereitend und im Neuen erfüllend.

Das Gesetz ist der göttliche Wille, sofern er dem Menschen als Norm seines sittlichen Lebens sowohl durch die natürliche Offenbarung im Gewissen als durch die positive Gesetzgebung Mosis kundgemacht und durch Christus nach seiner allgemein sittlichen Seite bestätigt und erfüllt ist. Gegenüber dem Antinomismus *(Agrikola)* hat die lutherische Dogmatik einen dreifachen usus legis statuirt: 1) politicus: als Norm der äusseren Rechtsordnung, 2) elenchticus et paedagogicus: als Busspredigt und Führer zu Christo, 3) didacticus oder normativus: als fortdauerndes, auch den Wiedergeborenen nach ihrem alten Adam noch nöthiges Zuchtmittel.

Richtiger lehrt die reformirte Kirche die fortdauernde Geltung des Gesetzes für die Wiedergeborenen auch als solche, wobei nur das „Gesetz“ nicht als Summe positiver Gebote (Dekalog) zu verstehen ist, sondern als die aus dem christlichen Geist sich immer neu gestaltende Norm christlicher Sitte und Sittenlehre.

Das Evangelium ist im Alten Testament die Verkündigung des verheissenen, im Neuen Testament die des erfüllten Heils als Gegenstand des Glaubens und zur Weckung desselben.

§ 147.

Die Sakramente (Kirchenlehre).

Während in der alten Kirche sowohl Begriff als Zahl der Sakramente noch schwankend und unbestimmt gewesen war, wurde auf Grund der kirchlichen Kultuspraxis die Theorie der Sakramente in der Scholastik, besonders von *Thomas Aquin.* ausgebildet und zu Florenz (1439) und zu Trient als katholische Kirchenlehre fixirt. Hiernach sind die sieben Sakramente des Neuen Testaments (Taufe, Konfirmation, Eucharistie, Busse, letzte Oelung, Priesterweihe und Ehe) die von Christo eingesetzten Zeichen, welche die göttliche Gnade nicht bloss bedeuten, sondern reell enthalten und daher schon durch die blosse Vollziehung der Handlung, vorausgesetzt die richtige Intention des Priesters, auf den Menschen auch ohne dessen Glauben eine heiligende Wirkung ausüben [1]). Die einzelnen Sakramente sind von verschiedenem Werth; Taufe, Konfirmation und Ordo begründen einen character indelebilis.

Die Reformation verwarf die Siebenzahl der Sakramente als unbiblisch und die Wirkung ex opere operato als unevangelische Magie, der gegenüber sie die Nothwendigkeit des Glaubens geltend machte [2]). Doch sind die Sakramente nicht bloss menschliche Bekenntnisszeichen des Glaubens, sondern auch und hauptsächlich Zeichen und Pfänder der göttlichen Gnadenmittheilung für den Glauben, oder „mystische Symbole", bei welchen zwischen dem Zeichen und dem bezeichneten geistlichen Objekt eine sakramentale Verbindung [3]) besteht.

1) *Trid.* VII: Si quis dixerit, sacramenta novae legis non fuisse omnia a Jesu Christo instituta aut esse plura vel pauciora quam septem, anath. sit. Si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anath. sit.

2) *Conf. Aug.* p. 13: Damnant illos, qui docent, quod sacramenta ex opere operato justificent, nec docent fidem requiri in usu sacramentorum, quae credat rimitti peccata.

3) Ebendas.: Sacramenta instituta sunt, non modo ut sint notae protessionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui

Während aber die reformirte Kirche diese Verbindung als ein Zusammenwirken des heiligen Geistes und des äusseren Zeichens bei der Handlung fasste, so dachte die lutherische Dogmatik mit dem sinnlichen Element die himmlische Realität durch die wunderbare sakramentale Einigung so unmittelbar verknüpft, dass die wirkende Kraft demselben rein objektiv, wenngleich nicht ausser dem Gebrauch, eigen sein, und nur die Heilsamkeit der Wirkung vom subjektiven Glauben abhängen sollte[1]).

In der Geschichte des protestantischen Dogmas finden sich alle Schattirungen der Sakramentslehre vom hyperreformirten Spiritualismus der Quäcker, welche die kultischen Sakramente als werthlos ganz verwerfen, bis zum hyperlutherischeu Realismus des Neulutherthums, welches in der katholisirenden Objektivität der Sakramente die eigentliche Heilsthatsache erblickt.

§ 148.
Die Sakramente (Resultat).

Die protestantische Auffassung der Sakramente als mystisch-symbolischer Kultushandlungen weist mit Recht beide Extreme zurück: das katholische, welches dem äusseren Akt magische Wirkung zuschreibt und das sinnliche Element heidnisch vergöttert; und das rationalistische, welches im Sakrament nur leere Zeichen sieht ohne reelle Kraft.

Zur Vermeidung des Magischen ist aber die reformatorische Grundanschauung, dass das Sakrament nur durch den

utuntur, proposita. Itaque utendum est sacramentis ita, ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur. — *Conf. Helv.* II, c. 19: Sunt sacramenta symbola mystica vel ritus sancti aut sacrae actiones a Deo institutae, constantes verbo suo, signis et rebus significatis, quibus in ecclesia summa sua beneficia homini exhibita retinet in memoria et subinde renovat, quibus item promissiones suas obsignat et quae ipse nobis interius praestat, exterius repraesentat ac veluti oculis contemplanda subjicit, adeoque fidem nostram, spiritu Dei in cordibus nostris operante, roborat et auget. Signa et res significatae inter se sacramentaliter conjunguntur vel uniuntur per voluntatem ejus, qui sacramenta instituit.

[1]) *Quenst.:* Fides necessario exigitur ad capiendum salutarem sacramenti fructum, non ad substantialem sacramenti integritatem.

Glauben wirksam werde, in ihrer vollen Konsequenz festzuhalten und dahin zu verstehen, dass das Uebernatürliche des Sakraments nicht sowohl in den sichtbaren Elementen liegt, welche für die Handlung bloss als Symbole dienen, als vielmehr in der innergeistigen Wirkung der ganzen Handlung, bei deren Theilnehmern daher irgend welcher Grad des Glaubens als Empfänglichkeit für die geistige Wirkung schon vorausgesetzt und diese selbst nicht wesentlich verschieden ist von dem Heilsinhalt des christlichen Glaubens überhaupt.

Gegenüber dem abstrakt Symbolischen aber ist daran festzuhalten, dass in den Sakramenten, als den spezifischen Kultushandlungen der christlichen Gemeinde, ihr heiliger Gemeingeist sich einen so wirksamen Ausdruck gibt, dass er hierdurch mit besonderer Kräftigkeit sich den Einzelnen zur Belebung und Stärkung ihres persönlichen Glaubenslebens mittheilt, und zwar sowohl nach Seiten der religiösen Heilsgewissheit, als der sittlichen Heiligungskraft in der Bruderliebe.

Auch die Beschränkung der Sakramente auf Taufe und Abendmahl ist historisch wie sachlich begründet: historisch durch die im Neuen Testament bezeugte anfängliche Sitte der Gemeinde, welche mindestens im Geiste des Stifters wurzelt; sachlich insofern, als sich in diesen Handlungen die wesentlichen Seiten der christlichen Heilsgemeinschaft sinnbildlich darstellen, nämlich die Glaubensgemeinschaft in der Taufe und die Liebesgemeinschaft im Abendmahl. Dass die anfangs als drittes Sakrament beibehaltene Busse später mit dem Abendmahl als vorbereitender Akt verbunden wurde, entspricht dem protestantischen Grundsatz, dass die kirchliche Zucht nur für die Zwecke und mit den Mitteln der Gemeinschaft der Liebe zu üben sei.

Uebrigens sind auch alle anderen feierlichen Handlungen, in welchen die christliche Gemeinschaft den Erlebnissen und Wendepunkten des natürlichen Lebens ihrer Mitglieder die Weihe des Glaubens, der Liebe und der heiligenden Zucht ertheilt, als sakramentale Handlungen zweiter Ordnuug zu schätzen. Alle diese sakramentalen Handlungen im engeren und weiteren Sinn versinnbildlichen die Aufgabe der Kirche,

das ganze menschliche Gesellschaftsleben mit der Weihe des christlichen Geistes zu durchdringen, und sind insofern die mannigfachen Ausdrucksformen des einen Mysteriums: der Menschwerdung Gottes im mystischen Leib Christi, d. h. in der Gemeinde der Gotteskinder.

§ 149.

Die heilige Taufe nach neutestamentlicher Lehre.

Die christliche Taufe hat ihren Ursprung in der Taufe Johannis, welche ein symbolischer Bussakt zur Vorbereitung auf das nahe Messiasreich war, und welche von der Jüngergemeinde Jesu als Weihe-Ritus zur Aufnahme in die messianische Reichsgemeinde fortgeführt wurde. Mit diesem symbolischen Akt des Bekenntnisses zum Namen Jesu als des Messias und der Aufnahme in seine Gemeinde verknüpfte sich für das urchristliche Bewusstsein die Mittheilung der messianischen Gnadengaben: des heiligen Geistes und der Sündenvergebung so, dass das unmittelbare (mystische) Zusammensein dieser Wirkung mit dem symbolischen Akt zwar als die Regel, doch nicht ohne Ausnahmen galt[1]).

Mit der paulinischen Vertiefung des Begriffs des Christusgeistes (§ 135) bekam die Taufe die Bedeutung eines mystisch-symbolischen Aktes der Aneignung von Tod und Auferstehung Christi zum eigenen geistlichen Sterben und Neuwerden oder der Wiedergeburt aus dem heiligen Geist[2]), und dies so, dass der äussere Akt weder als blosses Symbol des Geistesprozesses noch auch als eine zum Glauben noch hinzutretende besondere Heilsursächlichkeit gedacht ist, sondern als die sinnbildliche Form, welche den Geistesprozess des Glaubens nach seiner doppelten, negativen und positiven Seite zum Inhalt hat. Als geistliche Ablegung des Fleisches in der Wiedergeburt ist die Taufe die Erfüllung und Aufhebung der alttestamentlichen Beschneidung[3]); als symbolisches Bad zur sittlichen Reinigung

[1]) Act. 2, 38. 8, 12—17. 10, 44—48.

[2]) Gal. 3, 27. Röm. 6, 3ff. I Cor. 6, 11. Joh. 3, 5. 7, 38f. 19, 34 mit I Joh. 5, 6. Tit. 3, 5.

[3]) Col. 2, 11.

mit der verpflichtenden Kraft eines Gelöbnisses gegen Gott, ist sie die Erfüllung aller typischen Lustrationsriten[1]; als Mittheilung des Chritusgeistes zugleich die Begründung der gliedlichen Einheit mit der Christengemeinde[2].

Die Kindertaufe ist aus dem Neuen Testament nicht erweislich und nach I. Cor. 7, 14 eher unwahrscheinlich; doch lag sie schon in der Konsequenz des Taufbefehls Matth. 28, 19 f., in welchen das kirchliche Bewusstsein des zweiten Jahrhunderts die vom erhöhten Christus ihr gewordene Bestimmung, zur allgemeinen Volkskirche zu werden, prophetisch aussprach.

§ 150.

Katholische Lehre von der heiligen Taufe.

Die Kirche hat allgemein in der heiligen Taufe den Anfang und Qnell der christlichen Gnadengaben gesehen, wobei der alexandrinische Idealismus, gnostischer Magie gegenüber, mehr den symbolischen, der occidentalische Realismus *(Tertullian)* den mystischen Charakter der Handlung betonte. Ihre Wirkung fand man in der Sündenvergebung (näher Vergebung der vorausbegangenen Sünden und der Erbsünde) und Geistesmittheilung, letztere bei den Kindern wenigstens quoad habitum, wenn auch nicht quoad usum.

Die Kindertaufe, noch von *Tertullian* getadelt, wurde mehr und mehr kirchliche Sitte, gerechtfertigt durch die allgemeine Bestimmung des Christenthums und seit *Augustin* dogmatisch begründet durch die Erbsündenlehre.

Die Gültigkeit der Ketzertaufe setzte die von der Objektivität der Handlung ausgehende römische Kirche gegen den Widerspruch der afrikanischen *(Cyprian)* durch.

§ 151.

Protestantische Lehre von der heiligen Taufe.

Die protestantische Lehre weicht von der katholischen bezüglich der Wirkung der Taufe insofern ab, als sie nicht

[1]) I Petr. 3, 21. I Cor. 6, 11. Eph. 5, 26. Tit. 3, 5.
[2]) I Cor. 12, 13.

bloss Vergebung der vorangehenden Sünden, sondern die vergebende Gnade für alle Sünden zusichert, hingegen nicht auch das Materiale der Erbsünde aufhebt, welches vielmehr als wirkliche Sünde (concupiscentia) auch in den Getauften oder Wiedergeborenen immer fortbesteht.

Sosehr der Protestantismus dem katholischen opus operatum gegenüber die Nothwendigkeit des Glaubens für die Heilswirksamkeit der Taufe betont[1]), so nachdrücklich hält er doch auch gegenüber dem Anabaptismus fest an der Nothwendigkeit und Wirksamkeit der Taufe als der Darbietung der Gnade auch schon für die Kinder[2]).

Die Vermittelung beider Seiten fiel der reformirten Kirche leichter, welche in der Taufe nicht eigentlich die Wiedergeburt selber sah, sondern nur die durch Aufnahme in die Gemeinde geschehene Bezeugung und Besiegelung der göttlichen Gnade für den Täufling auf dessen zukünftigen Glauben hin, zu welchem nur der Keim schon in ihm liege[3]); weshalb sie auch die unbedingte Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit und die Nothtaufe verworfen hat.

Die lutherische Kirche hingegen sah in der Taufe auch als Kindertaufe das wirksame Sakrament der Wiedergeburt, wobei Aeusseres und Inneres untrennbar eins seien. Den

1) *Cat. maj.* p. 541: Citra fidem nihil prodest baptismus. 549: Baptismus absente fide nudum et inefficax signum tantummodo permanet.

2) *Conf. Aug.* p. 12: De baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem, quodque per baptismum offeratur gratia Dei, et quod pueri sint baptizandi, qui per baptismum oblati Deo recipiantur in gratiam Dei. Damnant Anabaptistas, qui improbant baptismum puerorum et affirmant pueros sine baptismo salvos fleri.

3) *Calv. inst.* IV, 15, 1 f.: Baptismus est signum initiationis, quo in ecclesiae cooptamur societatem, ut Christo insiti inter filios Dei censeamur . . symbolum nostrae purgationis ac documentum . . Paulus non significare voluit, ablutionem et salutem nostram aqua perfici aut aquam regenerandi virtutem in se continere, sed duntaxat talium donorum cognitionem et certitudinem in hoc sacramento percipi, per baptismum hujusmodi nuntium (evangelium) obsignari. 16, 20: Baptizari in futuram poenitentiam et fidem, quae etsi nondum in illis (infantibus) formatae sint, tamen arcana Spiritus S. operatione utriusque semen in illis latet.

dabei doch vorauszusetzenden Glauben hatte *Luther* anfangs nach *Augustin* in dem stellvertretenden Glauben der Pathen oder der Kirche gefunden, später in dem latenten Glauben der Kinder selber, woraus die lutherischen Dogmatiker einen vollen, aktuellen Glauben der Kinder als wunderbare Wirkung des heiligen Geistes machten [1]).

§ 152.

Die heilige Taufe (Resultat).

Die heilige Taufe ist das Sakrament des Glaubens und der Wiedergeburt, sofern sie den Menschen in die christliche Kirche einverleibt, in deren Glauben das Heil der Gotteskindschaft gegeben und für Alle zur persönlichen Aneignung dargeboten ist.

Als Handlung der Kirche im Namen des dreieinigen Gottes ist sie die objektive Bürgschaft der göttlichen Bestimmung der christlichen Gnade für den Täufling und der menschlichen Zudienung derselben an ihn im christlichen Gemeinschaftsleben; als persönlicher Akt des Täuflings aber ist sie die feierlich erklärte Hingabe desselben an den göttlichen Gnadenwillen mit dem Gelöbniss, das ganze Leben von ihm bestimmen zu lassen.

Die Kindertaufe ist von der Kirche, soweit sie zur Volkskirche oder erziehenden Heilsanstalt christlicher Völker geworden, als die angemessenste Form derselben zur Regel gemacht worden. Aber an sie kann, beim Fehlen des persönlichen Glaubens des Täuflings, nicht unmittelbar die Geisteswirkung der Wiedergeburt geknüpft werden, was zu magischen Vorstellungen führen würde. Vielmehr repräsentirt die Kindertaufe an sich nur erst die eine Seite des vollen biblichen Sakraments, nämlich die der göttlichen Gnade, deren Objektivität und Initiative sie sogar am signifikantesten zum Ausdruck bringt. Aber die zur Wirklichkeit der Wiedergeburt aus dem Geist nothwendige andere Seite, die der menschlichen Freiheit, muss zu ihr

[1]) In baptismo Spiritus S. fidem veram, salvificam, vivificam et actualem accendit in infantibus (*Quenst.*).

noch hinzukommen in dem durch christliche Erziehung und Unterweisung ermöglichten Glaubensbekenntniss des gereiften Täuflings, wie es am Abschluss des kirchlichen Jugendunterrichts in der Konfirmation abgelegt wird, die sonach mit Recht als die Ergänzung der Kindertaufe zu betrachten ist, nämlich als die wirkliche menschliche Eingehung des göttlicherseits schon in der Kindertaufe dargebotenen Gnadenbundes (I Petr. 3, 21).

§ 153.

Das heilige Abendmahl nach neutestamentlicher Lehre.

Das heilige Abendmahl hat seinen Ursprung in den Liebesmahlen der christlichen Urgemeinde, welche in Analogie anderer religiöser Bundesmahle (z. B. essenischer) ein Band engerer Gemeinschaft innerhalb der jüdischen Volksgemeinde bildeten. Hierbei wurde das gemeinsame Essen von dem durch die Bruderliebe gespendeten Brod („Brodbrechen") zur Weihe des Bruderbundes und zugleich zur Gedenkfeier des letzten Mahles Jesu, bei welchem er durch den Genuss von Brod und Wein, als den Symbolen seines Lebens, die Jünger mit sich und unter einander zu einer unlöslichen Lebensgemeinschaft („heiligen Communion") verbunden hatte[1].

Paulus hat dann die Mystik seines Christusglaubens auch auf die Bedeutung des „Herrnmahles" übertragen und in demselben das mit den Opfermahlzeiten analoge Mittel der mystischen Todes- und Lebensgemeinschaft mit dem gekreuzigten Gottessohn gesehen, welches als gemeinsame Bethätigung des Glaubens an seines Todes Heilskraft zugleich die Gemeinschaft der Gläubigen als des einigen Leibes Christi zum Ausdruck bringe[2].

Die johanneische Rede vom Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Christi[3]) bewegt sich durchaus auf dem Boden

[1]) Act. 2, 42. 46. 20, 7. Mc. 14, 22ff. Mtth. 26, 26ff. Luc. 22, 19f.
[2]) I Cor. 10, 16—21. 11, 20ff.
[3]) Joh. 6, 48—65.

der paulinischen mystischen Theorie vom Abendmahl, scheint aber gegen eine magische Ausdeutung derselben von gnostischer Seite zu kämpfen[1]).

§ 154.
Katholische Lehre vom heiligen Abendmahl.

Die alte Kirche hat von Anfang das Abendmahl unter dem doppelten Gesichtspunkt eines menschlichen Opfers und eines göttlichen Gnadenmittels aufgefasst.

Gnadenmittel ist es nach gemeinsam patristischer Ansicht insofern, als es eine Verbindung des göttlichen Logos mit den Gläubigen zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben bewirkt. Aber über das Verhältniss dieser göttlichen Kraft zu den sichtbaren Elementen gingen die Ansichten der Väter in der Art auseinander, dass die Einen in den Elementen nur Symbole sahen (im Abendland *Tertullian*, *Augustin* und noch *Gelasius*, im Morgenland *Clemens* und *Origenes*, *Athanasius Gregor von Nazianz, Theodoret*), die Andern aber eine unmittelbare Verbindung des Logos mit dem Brod und Wein annahmen, welche der Annahme der menschlichen Natur in der Fleischwerdung analog und gewissermassen deren Fortsetzung sei (*Justin*, *Irenaeus*, *Gregor vcn Nyssa*, *Ambrosius*, *Gregor I*, *Johannes Damascenus*). Diese Vorstellung steigerte sich unter dem Einfluss der christologischen Theorie und zufolge des sinnlichen Kultusbedürfnisses im Mittelalter trotz vereinzelten Widerspruchs (*Ratramnus*, *Berengar*) zur immer bestimmter ausgebildeten Theorie einer substantiellen Verwandlung der Elemente in Leib und Blut Christi (*Paschasius Radbertus*, *Lanfrancus*, *Thomas Aq.*), welche „Transsubstantiation“ auf der Lateransynode 1215 zum kirchlichen Dogma erhoben und zu Trient bestätigt wurde.

Opfer (sacrificium) ist das Abendmahl nach der alten Kirche insofern, als die Gemeinde in ihren Gebeten und Liebesgaben Gott Dank opfert („eucharistia“) sowohl für die natürlichen

[1]) Ibid. 53 61.

Gaben der Schöpfung als auch für die Heilsgabe der Erlösung, welche durch die Symbole des Todes Christi repräsentirt wird; das führte zu der Vorstellung einer kirchlichen Wiederholung des Opfers Christi zur Sühnung der Sünden der Gläubigen, Lebenden und Todten; wobei die vorsichtigere Bestimmung einer bloss symbolischen Gedächtnissfeier an das einmalige Opfer Christi (*Augustin*) die realistischere Auffassung in Theorie und Praxis der mittelalterlichen Kirche nicht hindern konnte (seit *Gregor I*). Zu Trient wurde das Messopfer mit absichtlicher Zweideutigkeit theils als Repräsentation und Applikation theils als unblutige Wiederholung des Kreuzestodes bezeichnet[1]), und die Missbräuche der Privat- und Todtenmessen sanktionirt.

Die seit Constanz (1415) zum kirchlichen Gesetz gewordene Kelchentziehung bei der Laien-Kommunion wurde zu Trient ebenfalls sanktionirt.

§ 155.

Protestantische Lehre vom heiligen Abendmahl.

Die Reformatoren waren einig nicht bloss in der Verwerfung der katholischen Transsubstantiationslehre, der Praxis der Kelchentziehung und besonders des Messopfers, in welchem sie einen das Opfer Christi entwerthenden und das Gnadenmittel in eine menschliche Leistung verkehrenden abgöttischen Werkdienst sahen; sondern auch in der positiven These, dass das

[1]) *Trid. Sess.* XXII.: Deus et Dominus noster, etsi semel se ipsum in ara crucis Patri oblaturus erat, quia tamen per mortem sacerdotium ejus exstinguendum non erat, in coena novissima, ut ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo cuentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur, ejusque memoria permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur, corpus et sanguinem suum sub specibus panis et vini Deo Patri obtulit, apostolis traditit, et eisdem eorumque in sacerdotio successoribus, ut offerrent, praecepit . . Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruente obtulit, docet s. Synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse.

mahl nur für die gläubigen Theilnehmer heilskräftig sei zur Vergebung der Sünden und Vereinigung mit Christo. Aber in der Frage nach der sakramentalen Vermittelung dieser Wirkung schieden sich beide protestantische Kirchen.

Lutherischerseits wurde die reale Präsenz von Leib und Blut Christi im Abendmahl auf Grund von *Luther*'s Verständniss der Einsetzungsworte von Anfang zwar festgehalten, aber das wie? derselben noch nicht näher bestimmt[1]). Gegenüber den Schwankungen und Abschwächungsversuchen des Philippismus („Variata") hat die *Form. Conc.*[2]) das lutherische Dogma dahin fixirt: Leib und Blut Christi ist im Abendmahl wahrhaft und substantiell in, mit und unter Brod und Wein gegenwärtig vermöge einer einzigartigen wunderbaren unio sacramentalis, welche eine Wirkung der göttlichen Allmacht ist; empfangen wird daher Leib und Blut Christi nicht bloss geistlich durch den Glauben, sondern auch mündlich, aber nicht grobsinnlich, sondern auf übernatürliche und himmlische Weise; dieser sakramentale Genuss findet auch bei den Ungläubigen statt, welche aber Leib und Blut Christi zum Gericht empfangen, die Gläubigen dagegen als Nahrung zum ewigen Leben.

Hingegen verwarfen *Zwingli* und *Calvin* gemeinsam die reale Präsenz des Leibes Christi in den Abendmahlselementen und den Genuss desselben seitens der Ungläubigen. Aber während *Zwingli*, von der symbolischen Deutung der Einsetzungsworte ausgehend, nur eine uneigentliche Vergegenwärtigung Christi in der gläubigen Vorstellung seines historischen Todes annimmt und daher das Schwergewicht auf die ethische Glaubensbethätigung mit und vor der Gemeinde legt[3]): so findet

1) *Conf. Aug.* p. 12: De coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini; et improbant secus docentes.

2) *Form. Conc.* p. 599 f. und 757 ff.

3) *Zwingli, fidei ratio:* Credo quod in sacra Eucharistiae h. e. gratiarum actionis coena verum corpus Christi adsit fidei contemplatione; h. e., quod ii, qui gratias agunt Domino pro beneficio nobis collato, agnoscunt illum veram carnem assumpsisse, vere in illa passum esse,

Calvin im Abendmahl[1]) eine über das Symbolische hinausgehende reelle, durch die symbolische Handlung vermittelte, aber nur geistige Verbindung der Seele mit dem ganzen lebendigen Christus, also auch mit seinem, obgleich im Himmel befindlichen Leibe.

Die reformirten Symbole sind einig in der Verwerfung der katholischen Transsubstantiation und der lutherischen Konsubstantiation und des Genusses der Ungläubigen einerseits, in der Anerkennung aber eines realen geistigen Genusses andererseits.

§ 156.

Das heilige Abendmahl (Resultat).

Die volle und reine Idee des heiligen Abendmahls ist nur zu gewinnen durch Rückgang auf die neutestamentliche und altkirchliche Anschauung von demselben, worin auch von selbst schon der Weg zur konfessionellen Union in diesem Lehrstück enthalten ist.

Das heilige Abendmahl ist das Sakrament der Liebe und der Heiligung, sofern es die in sinnbildlicher Handlung sich vollziehende Vergegenwärtigung des mystischen „Leibes Christi“ ist, nämlich der Gemeinde des neuen Bundes, welche durch das Liebesopfer ihres Hauptes Christus sich zu einer Gemeinschaft heiliger Liebe und Zucht geweiht weiss.

Sofern es eine in gemeinsamer Andacht verstärkte Erinnerung an das Leiden des Heilands ist, in dessen Liebe sich die

et sic omnem rem per Christum gestam illis fidei contemplatione velut praesentem fieri.

[1]) *Instit.* IV, 17, 1: Signa sunt panis et vinum, quae invisibile alimentum, quod percipimus ex carne et sanguine Christi, nobis repraesentant. 10: Neque enim aliter quadraret analogia signi, nisi alimentum suum animae in Christo reperiant, quod fieri non potest, nisi nobiscum Christus vere in unum coalescat nosque reficiat carnis suae esu et sanguinis potu. Etsi autem incredibile videtur, in tanta locorum distantia penetrare ad nos Christi carnem, ut nobis sit in cibum, concipiat fides, Spiritum vere unire, quae locis disjuncta sunt. Et sane rem illic signatam offert et exhibet omnibus qui ad spirituale illud epulum accumbunt, quamquam a fidelibus solis cum fructu percipitur.

göttliche Gnade geoffenbart und verbürgt hat, so ist diese Feier ein Mittel zur Belebung und Stärkung des christlichen Bewusstseins der Gnade oder Versöhnung mit Gott.

Sofern es Darstellung der brüderlichen Einheit der Gemeinde ist, deren opferwilliger Liebessinn die dankbare Erwiederung und Nachahmung der Liebe Gottes und Christi ist, so ist diese Feier die geistliche Wiederholung des Opfers Christi im Selbstopfer der Gemeinde für Gott. Die Entstellung dieser Theorie im katholischen Messopfer darf die echtchristliche Wahrheit des Gedankens, wie ihn besonders *Augustin* lehrte[1]), nicht aufheben, in welchem vorzüglich die ethisch werthvollen Motive der Feier enthalten sind.

Durch Wiederherstellung dieser der alten Kirche geläufigen ethischen Betrachtung der „Eucharistie“ werden die dogmatischen Streitigkeiten über die Verbindung der Symbole mit mystischen Substanzen sowie über die Wirkungsweise derselben gegenstandslos.

§ 157.

Die kirchliche Schlüsselgewalt nach neutestamentlicher Lehre.

Die christliche Gemeinde war sich von Anfang in Kraft des ihr gewordenen Christusgeistes des Rechtes bewusst, notorische Sünder in ihrer Mitte durch geistliche Disciplin zu strafen, reuigen Sündern aber im Namen Gottes Vergebung anzukündigen[2]).

Paulus folgert aus dem Begriff der Gemeinde als einer Gemeinschaft der (prinzipiell) Heiligen ihre Pflicht, nicht bloss

[1]) *Aug.* de civ. Dei X, 6, 20: Sacrificium est omne opus, quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo. Hoc est sacrificium Christianorum: multi unum corpus in Christo. Hoc etiam sacramento altaris frequentat ecclesia, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur. Per hoc et sacerdos est Christus, ipse offerens, ipse et oblatio. Cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit ecclesiae sacrificium, quae, cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum offerre discit.

[2]) Mtth. 18, 15ff. 16, 19. Act. 5, 1—11. 8, 20—24. 20, 28.

des unreinen Weltwesens sich zu entschlagen, sondern auch schlechte Elemente aus ihrer Mitte anzuschliessen[1]).

In den Pastoral-Briefen, besonders in dem spätesten I Timoth., erscheint die Kirchenzucht schon als organisirte Jurisdiktion in der Hand des Bischofs[2]); die Sündenvergebung mittelst bischöflicher Handauflegung.

Hingegen bei Johannes ist es noch die Gesammtgemeinde, die sich im Besitz der Vollmacht zur Sündenvergebung kraft des in ihr wohnenden heiligen Geistes weiss; auch übt sie dieselbe nur moralisch durch Fürbitte für die reuigen Sünder und durch Abbruch der Lebensgemeinschaft mit den Abtrünnigen[3]).

§ 158.
Katholische Lehre von der Schlüsselgewalt.

Die dogmatische Lehre von der kirchlichen Schlüsselgewalt wurde erst in der Scholastik des späteren Mittelalters auf Grund der kirchlichen Busspraxis, wie sie sich aus der Kirchenzucht der ersten Jahrhunderte entwickelt hatte, ausgebildet und zu Trient festgesetzt. Die Scholastiker unterscheiden am Busssakrament das Materiale, bestehend in den drei Akten contritio, confessio und satisfactio, und das Formale, bestehend in der absolutio.

Die Beichte, ursprünglich nur für grobe Sünden und öffentlich vor der Gemeinde abgelegt, wurde später zum regelmässigen Sündenbekenntniss vor dem Priester allein und in dieser Form als „Ohrenbeichte“ seit *Innocenz III* zur allgemeinen kirchlichen Pflicht.

Die Satisfaktion, ursprünglich als Zeichen des Bussernstes und Bedingung der Wiederaufnahme von Gefallenen gefordert, wurde unter dem doppelten Gesichtspunkt betrachtet: als pädagogisches Zuchtmittel in der Hand der Kirche und als sühnende Genugthuung für die göttliche Gerechtigkeit zur Abwendung ihrer ewigen Strafen. Indem die mittelalterlich-ger-

[1]) II Cor. 6, 14ff. I Cor. 5.

[2]) I Tim. 5, 18—22. II Tim. 2, 24f. Tit. 1, 9. 13. 2, 15. 3, 10f.

[3]) Joh. 20, 22ff. I Joh. 5, 18. II Joh. 10f.

manische Ansicht von der Vertauschbarkeit und Uebertragbarkeit der Strafen überhaupt auch auf diese kirchlichen Strafen übertragen wurde, entstand die Praxis des Ablasses für Geldbussen, welcher die Theorie durch die Lehre vom überflüssigen Gnadenschatz der Kirche (*Alexander von Hales*, *Thomas*) sich gefällig erwies. Die Beschränkung der Ablassgültigkeit auf das Forum der Kirche hat die Praxis ignorirt, *Thomas* auch dogmatisch verneint. Die Heilskraft des Ablasses auch für die Verstorbenen wurde aus der Kraft der kirchlichen Fürbitte abgeleitet.

Die Absolution, deren unbeschränktes Recht die Kirche gegen häretische Anfechtungen (Montanisten, Novatianer und Donatisten) stets ebensosehr wie das der Exkommunikation behauptet und geübt hat, wurde bis in's Mittelalter herab überwiegend als ein dem göttlichen Urtheil nicht präjudicirender und mit demselben nicht immer harmonirender deklaratorischer Akt der Kirche angesehen, seit *Thomas* aber galt sie für einen effektiven richterlichen Akt der Kirche. Diese Bedeutung der Absolution ist nebst dem Recht des Priesters zu richterlicher Strafverhängung (Satisfaktionen) und Straferlassung (Indulgenzen) zu Trient sanktionirt worden [1].

§ 159.

Protestantische Lehre von der Schlüsselgewalt.

Die protestantische Opposition gegen die katholische Lehre von der Schlüsselgewalt betraf theils die Frage nach dem Träger derselben, theils die Bedeutung und Form ihrer Vollziehung.

Träger der Schlüsselgewalt ist nicht ein kraft göttlichen Rechtes und übernatürlicher Begabung über der Gemeinde stehender Priesterstand, sondern zunächst und unmittelbar die ganze Kirche [2], welche aber den ordnungsmässig berufenen

[1]) *Trid. Sess.* XIV: Quamvis absolutio sacerdotis alieni beneficii sit dispensatio, tamen non est solum nudum ministerium vel annunciandi evangelium vel declarandi remissa esse peccata, sed ad instar actus judicialis, quo ab ipso velut judice sententia pronuntiatur . .

[2]) *Art. Smalc.* p. 345: Necesse est fateri, quod claves non ad perso-

Diener des Worts mit der Vollziehung der kirchlichen Heilszudienung, nämlich der Predigt des Worts, Verwaltung der Sakramente und der Schlüsselgewalt beauftragt[1]).

Die Bedeutung der letzteren ist nicht die eines richterlichen Aktes, da das Richten nur dem allwissenden Gott zusteht[2]), sondern ist die Verkündigung des göttlichen Willens als vergebender Gnade für den Gläubigen[3]), als Gericht für den unbussfertigen Sünder. Dem entsprechend wird protestantischerseits auch verworfen: 1) die Ohrenbeichte als unevangelischer Gewissenszwang[4]), an deren Stelle die freiwillige Beichte tritt, sei es als öffentliche und gemeinsame (reformirt), oder auch noch als private (lutherisch); 2) die Satisfaktionen und Indulgenzen[5]) als antichristlicher Werkdienst; 3) die weltlichen Strafwirkungen des grossen Bannes als unevangelische Vermischung von potestas ecclesiastica et civilis[6]).

In der positiven Auffassung der Absolution gehen die beiden protestantischen Confessionen mehr formal als material insofern auseinander, als die reformirte Kirche deren deklaratorischen und hypothetischen Charakter voranstellt[7]), die luthe-

nam unius certi hominis (non tantum certis personis 353), sed ad ecclesiam pertineant. Tribuit igitur principaliter claves ecclesiae et immediate.

1) *Conf. Aug.* art. XIV: de ordine ecclesiatico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare nisi rite vocatus.

2) *Art. Smalc.* p. 331: Non penes nos est, sed solius Dei est judicare, quae, quanta et quotuplicia sint peccata. *Apol.* p. 181: Ministerium absolutionis beneficium est seu gratia, non est judicium seu lex.

3) *Conf. Aug.* p. 27: Docentur homines, ut absolutionem plurimi faciant, quia sit vox Dei et mandato Dei pronuntietur.

4) *Conf. Aug.* art. XI: De confessione docent quod absolutio privata in ecclesiis retinenda sit, quamquam in confessione non sit necessaria omnium delictorum enumeratio. Est enim impossibilis. Cf. ib. p. 27 et *Apol.* p. 181 et *Art. Smalc.* p. 331.

5) Cf. *Art. Smalc.* p. 310.

6) Cf. *Conf Aug.* de potestate ecclesiastica p. 37 ff. *Art. Smalc.* 333 f.

7) *Conf. Helv.* II. c. 14: Exercent claves, cum suadent fidem et poenitentiam. Sic remittunt peccata. Rite itaque et efficaciter ministri

rische dagegen die effektive und kollative Wirkung, doch unter Voraussetzung des Glaubens, betont[1]).

§ 160.

Die kirchliche Schlüsselgewalt (Resultat).

Der Protestantismus hat auf allen Punkten seiner Opposition gegen die katholische Praxis und Theorie der kirchlichen Schlüsselgewalt die evangelische Wahrheit unbedingt auf seiner Seite.

Die Ausübung der Schlüsselgewalt besteht in der konkreten Geltendmachung und individuellen Applikation der im Wort als Evangelium und Gesetz liegenden Heils- und Heiligungskräfte mittelst der geordneten kirchlichen Seelsorge und Kirchenzucht. Recht und Pflicht derselben steht unmittelbar der Gemeinde zu, als deren ordnungsmässiges Organ der hiezu berufene minister verbi vorzugsweise, aber nicht ausschliesslich thätig ist.

Die Kirchenzucht der evangelischen Kirche hat weder mit den bürgerlichen Strafen etwas gemein, noch will sie dem göttlichen Urtheil über das endgültige Loos des Menschen vorgreifen, sondern sie will nur die Hemnisse, welche der Wirksamkeit des christlichen Geistes an ihren Gliedern entgegenstehen, hinwegräumen, was am besten durch die brüderliche Vermahnung in der Seelsorge geschieht.

Wie die Predigt des Worts sich als die kirchliche Fortsetzung vorzugsweise des prophetischen Werks Christi und die Sakramentsverwaltung als die des hohepriesterlichen betrachten lässt, so ist die kirchliche Uebung der Schlüsselgewalt im beschriebenen evangelischen Sinn die fortgesetzte Bethätigung des königlichen Amtes Christi in der Kirche und

absolvunt, dum evangelium et in hoc remissionem peccatorum ad singulos peculiariter pertinere testantur.

[1]) *Hollaz:* Ministri ecclesiae habent potestatem remittendi peccata, non principalem et independentem, sed ministerialem et delegatam, qua peccatoribus contritis et poenitentibus non tantum significative et declarative, sed etiam effective et realiter omnia peccata sine ulla poenae et culpae reservatione remittunt. Aber doch auch: Deus est judex omniscius, sacerdotes sunt ministri et nuntii.

durch ihre Vermittelung in der Welt (§ 134). So ist die Kirche das fortwährende menschliche Mittel zur allseitigen Verwirklichung des göttlichen Heilszwecks, des Kommens des Reiches Gottes auf Erden.

Dritter Abschnitt.
Vom Heilszweck.

Erstes Hauptstück.
Die Heilsaneignung.

§ 161.
Alttestamentliche Heilslehre.

Im alten Testament ist das Heil, d. h. der Antheil an den auf dem Bundesverhältniss mit Gott beruhenden Segnungen, geknüpft an die Bedingung der Gerechtigkeit d. h. des richtigen dem Bundesvolk geziemenden Verhaltens zu Gott und Menschen oder der Frömmigkeit und Rechtschaffenheit. Als Frömmigkeit ist die Gerechtigkeit näher die gläubige Anerkennung der Offenbarung Jahves als des einzig wahren Gottes Israels, das feste Vertrauen auf seine Zusagen und Verheissungen und der folgsame Gehorsam gegen die Ordnungen seines heiligen Willens. Als Rechschaffenheit ist die Gerechtigkeit die Angemessenheit des äusseren Wandels an Recht und Sitte in Israel, worin positiv statutarische und rein sittliche Pflichten zumal umfasst und prinzipiell nicht unterschieden werden, wenn auch die Propheten der bloss äusserlichen Legalität gegenüber die innere Frömmigkeit und moralische Rechtschaffenheit des Herzens und Lebens stets betonten.

Diese Gerechtigkeit setzt zwar die Gnade Gottes in der Offenbarung an Israel als ihren allgemeinen Möglichkeitsgrund voraus, gleichwohl gilt ihre Wirklichkeit im Einzelnen nach

alttestamentlicher Anschauung als eigene Leistung des Menschen, auf Grund deren er von Gott nicht bloss als gerecht anerkannt (gerechtfertigt) zu werden, sondern auch den verdienten Lohn äusseren Glückes zu empfangen, ansprechen kann[1]).

Aber die Sünde als Störung des richtigen Verhältnisses zu Gott durch thatsächliche Uebertretung seiner Gebote, macht die Wiederherstellung durch die vergebende Gnade Gottes nothwendig.

Als Mittel zur Erlangung der göttlichen Sündenvergebung galten im Volksbewusstsein wesentlich die Opfer, welche als Darbringung werthvoller Gaben objektiv wirksame Motive zur Sühnung des göttlichen Zornes und Gewinnung der göttlichen Huld zu sein schienen. Die Propheten haben dagegen auf innere Busse und thatsächliche Umkehr als die wahren Mittel zur Vergebung Gottes gedrungen und die Opfer als äusseres opus operatum für werthlosen Scheindienst erklärt[2]).

Der nachexilische Levitismus endlich hat zwischen diesen beiden Standpunkten einen Kompromiss herzustellen versucht durch die gesetzliche Fixirung und Begrenzung der Nothwendigkeit und Gültigkeit der Sühn- und Schuldopfer, hat aber damit gerade zur Verdrängung der reineren prophetischen Heilslehre durch einen statutarischen Ceremoniendienst und zur äusserlichen Gesetzesgerechtigkeit des Pharisäismus geführt, womit auch die Häufung der äusseren Sühnemittel in asketischen Uebungen (Fasten, Beten und Almosen) zusammenhing[3]).

§ 162.

Urchristliche Heilslehre.

An die Propheten anknüpfend hat Jesus das Heil abhängig gemacht von der Bedingung der Sinnesänderung und des Glaubens. Die Sinnesänderung ist Abwendung des Herzens vom natürlichen Leben des Sünden- und Weltdienstes in Reue

1) Ezech. 18. Lev. 26. Ps. 73, 13. 26, 1 ff. 18, 21 ff. Hiob. 31.

2) Hos. 6, 6. Amos 5, 21 ff. Micha 6, 6 ff. Jes. 1, 11 ff. besonders Jerem. 7, 21 ff. Ps. 50, 8 ff. 51, 18 f.

3) Tob. 12, 8 f. vgl. Mtth. 6.

über die Vergangenheit oder in schmerzlicher Sehnsucht nach wahrer Befriedigung; der Glaube demüthige und vertrauensvolle Hinwendung zu der von Jesu dargebotenen heilbringenden Gnade Gottes, was in der freudigen Aufnahme seines Wortes und im Anschluss an seine Person und Jüngerschaft zur Erscheinung kommt und sich in der willigen und treuen Hingabe des Menschen und alles seines Eigenthums an die Zwecke des Reiches Gottes zu bewähren hat[1]).

Das von Jesu verkündigte und den Gläubigen zugesicherte Heil besteht in der Enthebung aus dem natürlichen Zustand des Unheils durch Vergebung der Sünden und in der Gewissheit des Antheils an allen Segnungen des Himmelreiches, wie es in der Gegenwart schon als höchstes inneres Gut in der Erquickung und Sättigung der Seelen durch die Liebe Gottes sich zu erfahren giebt, in seiner künftigen äusseren Erscheinung aber mit dem Besitz des Erdreiches auch die entsprechende äussere Belohnung aller Arbeit und Vergeltung aller Opfer bringen wird[2]). Nach dem Sinn des Urchristenthums empfängt man zwar durch die Bekehrung, d. h. durch die bussfertige Annahme des Glaubens an die Messianität Jesu, und durch die Taufe, als das Thatbekenntniss dieses Glaubens, den heiligen Geist als das messianische Pfand der Vergebung der früheren Sünden und der Hoffnung auf das zukünftige Erbe. Aber zur wirklichen Erlangung der zukünftigen messianischen Errettung bedarf es der Bewährung und Ergänzung des Glaubens in der thätigen Erfüllung des Gesetzes, an welches das jüdische Christenthum sich noch gebunden gefühlt hat[3]).

§ 163.

Die paulinische Heilslehre.

Durch Paulus ist das prinzipiell Neue der christlichen Heilsidee zum dogmatischen Ausdruck gekommen, indem er das Heil als die ausschliessliche Wirkung der in Christo ge-

1) Mtth. 5, 3 ff. 6, 33. 11, 28 ff. 8, 5 ff. 13, 44 ff. Luc. 9, 23 ff. 57 ff. 14 26f.

2) Mtth. 5, 5. 12. 10, 39 ff. 16, 27. 19, 28f. 20, 1—16. 25, 21. 34f.

3) Gal. 2. Act. 21, 20. Mtth. 5, 18f. 7, 23. Apoc. 2 und 3.

offenbarten Gnade Gottes und dem entsprechend auch den Glauben als die ausschliessliche Bedingung seiner menschlichen Aneignung erkannte [1]).

Der Glaube ist nach Paulus der Herzensakt der vertrauensvollen und gehorsamen Annahme der in Christo, speziell in seinem Sühnetod und Auferstehung, gegebenen Gnadenoffenbarung Gottes als der neuen und allbestimmenden Norm des religiösen Bewusstseins [2]), ein Vorgang des Gemüths, in welchem sich unter der theoretischen Form der Anerkennung jener geschichtlichen Heilsmittel wesentlich die praktische Verinnerlichung des in ihnen repräsentirten Heilsprinzips selber zum eigenen Sterben des Fleisches und Neuwerden im Geist oder zur mystischen Christusgemeinschaft vollzieht [3]).

Das durch den Glauben an den Gottessohn Christus angeeignete Heil ist die Gotteskindschaft des Gläubigen selber [4]), wie sie das richtige, von Gott gewollte religiöse Verhältniss und sittliche Verhalten des Menschen zumal in sich sichliesst. Sofern dieser neue Zustand eine Wirkung der gläubig angeeigneten Gnade Gottes ist, bezeichnet Paulus die Versetzung in denselben durch die objektiven göttlichen Akte der Rechtfertigung und Kindschaftsannahme.

Die Rechtfertigung (δικαίωσις) bezeichnet die negative Seite der Versetzung in den Gnadenstand oder die Lossprechung von der Sündenschuld (Sündenvergebung), die Kindschaftsannahme (υἱοθεσία) die positive Seite derselben oder die Zusprechung der väterlichen Huld Gottes und des Kindesrechts auf das Erbe der Verheissung [5]). Ihre unmittelbare Folge ist die von ihr nur formal unterschiedene Mittheilung des Kindschaftsgeistes, wodurch die göttliche Gnade dem Menschen innerlich angeeignet wird und zur subjektiven Erfahrung kommt

1) Röm. 3, 23f. mit 27f. Gal. 3, 2ff. 11. 5, 6. Phil. 3, 7ff.

2) Röm. 4, 24f. 10, 9f. 3. 16. II Coor. 10, 5.

3) Gal. 2, 19f. 6, 14. II Cor. 5, 14ff. 13, 5. Röm. 6, 3—11. 8, 9. Phil. 1, 21. 3, 9.

4) Gal. 3, 26.

5) Röm. 4, 5. 3, 24. 10, 3. II Cor. 5, 19ff. Gal. 2, 16. 3, 8. 29. 4, 5. 7.

als Frieden mit Gott, Freiheit vom Gesetz, Trieb und Kraft der Bruderliebe [1]).

Das hierdurch im Gläubigen begründete neue religiös-sittliche Leben hat sich zu entfalten im Fortschritt der Heiligung, indem die Sündhaftigkeit des Fleisches stetig bekämpft und der ganze Mensch, auch nach seinem Leib, zum willigen Organ des heiligen Geistes im Dienste Gottes und seines Reiches erneuert wird [2]). Diese sittliche Arbeit ist, wie Frucht des Geistes und Bethätigung des Glaubens, so auch wieder Bedingung und Mittel seiner Erhaltung und Vollendung im definitiven Heilsbesitz [3]).

§ 164.

Heilslehre des späteren Paulinismus und des Johannes.

Während der Jakobusbrief gegen die missverstandene und missbrauchte paulinische Glaubenslehre vom Standpunkt der kirchlichen Moral polemisirte [4]), trat im späteren Paulinismus der Gegensatz von Glauben und Werken um so mehr zurück, je mehr einerseits die Gesetzesfrage ihre praktische Bedeutung verlor und andererseits die sittliche Glaubensbewährung und Liebesbethätigung für das kirchliche Leben wichtiger wurde. Daher hat der spätere Paulinismus mit dem Glauben Geduld, Liebe und Gehorsam gegen das neue Gesetz Christi als Heilsbedingungen zusammengestellt. Vollends aufgehoben wurde der alte Gegensatz in der für die johanneische Mystik bezeichnenden Dreiheit von Glaube, Erkenntniss und Liebe.

Der johanneische Glaube ist die auf dem inneren Zuge des Vaters zum Sohne beruhende [5]) Erkenntniss des in Jesu geoffenbarten Gottessohnes als des Lichtes und Lebens der Welt [6])

[1]) Gal. 4, 6 f. 3, 14. 5, 6. Röm. 8, 2. 15 ff. 5, 1—5. 10, 4. 7, 6. 13, 10. II Cor. 3, 17. 5, 14. 17.

[2]) Röm. 6. 8, 4—14. 12, 1 f. Gal. 2, 19. 5, 13—25. I Cor. 6, 11—20. 10, 31. Phil. 2, 12. 3, 12 ff.

[3]) Gal. 6, 7 ff. Röm. 8, 13. 6, 23. I Cor. 9, 24—27. 10, 12. II Cor. 4, 16 ff. 5, 10.

[4]) Jac. 2, 14—26.

[5]) Joh. 6, 44 f. 65.

[6]) Joh. 17, 3. 6, 69. I Joh. 2, 13. 4, 16.

und die Vereinigung mit ihm und dem Vater in der Liebe, die ein Abbild ist der Liebeseinheit Christi mit dem Vater[1]). Als dieses von oben oder aus dem Geist geborene neue Leben ist der Glaube an sich selbst schon der Besitz des ewigen Lebens, der Sieg über Tod, Teufel und Welt[2]). Aber er muss sich als dieses auch fortwährend praktisch bewähren durch das Halten der Gebote Christi, die in dem einen der Bruderliebe sich zusammenfassen, und durch das Bleiben bei dem Bekenntniss Christi; der gottlosen Welt gegenüber aber bewährt sich die Liebe Gottes in Entsagung und Ueberwindung[3]).

§ 165.

Katholische Heilslehre.

Die katholische Heilslehre ist in der Scholastik ausgebildet, im *Tridentinum* fixirt und von *Bellarmin* mit polemischer Verschärfung gegenüber dem Protestantismus entwickelt worden.

Nach ihr ist der Glaube an sich (fides informis) das theoretische Fürwahrhalten der göttlichen Offenbarung auf Grund der kirchlichen Autorität[4]), sei es mit bestimmter Erkenntniss des Einzelnen oder nur des Allgemeinen (fides explicita, implicita). Als solcher ist aber der Glaube nicht die einzige Bedingung der Rechtfertigung, sondern nur der Anfang der Vorbereitung zu ihr[5]), welcher seine Ergänzung finden muss in

1) Joh. 14, 23. 16, 27. 17, 21—26. I Joh. 4, 16—19.

2) Joh. 1, 12f. 3, 3—6. 5, 24. 11, 25f. 17, 3. 16, 33. I Joh. 2, 13. 4, 4. 5, 4.

3) Joh. 13, 34f. 14, 15—24. 15, 7—17. I Joh. 2, 3—17. 22ff. 3, 3—18. 4, 7—21. 5, 1—4. 18ff.

4) *Bellarmin*, de justif. I, 4: Objectum fidei justificantis catholici tam late patere volunt, quam late patet verbum Dei (*Cat. Rom.:* quod a Deo traditum esse sanctissimae matris ecclesiae auctoritas comprobavit). Haeretici fidem in voluntate collocant, cum fiduciam esse definiunt: Catholici fidem in intellectu sedem habere docent. Per assensum eam definimus.

5) *Trid. Sess.* VI, c. 8: Per fidem ideo justificari dicimur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo. *Can.* 9: Si quis dixerit, sola fide impium justificari, ita ut intelligat, nihil aliud requiri, quod

mehrfachen spontanen Willensakten, insbesondere in (anfangender) Liebe und (wenigstens innerer) Busse. Erst mit dieser Belebung (als fides formata) bewirkt er, und zwar mit gewisser verdienstlicher Kraft[1]), die Rechtfertigung.

Die Rechtfertigung besteht in übernatürlicher Gerechtmachung oder Heiligung durch Eingiessung der göttlichen Gnade oder Mittheilung des Verdienstes Christi zu einem inhärirenden Zustand der reellen Gerechtigkeit[2]); auf Grund dessen ist dann der Mensch im Stande, seine weitere (wachsende) Rechtfertigung und das ewige Leben durch seine guten Werke zu verdienen[3]), seine Sünden durch die von der Kirche im Busssakrament vorgeschriebenen Satisfaktionen zu sühnen, und nicht bloss die göttlichen Gebote vollkommen zu erfüllen, sondern auch durch überschüssige Erfüllung der „evangelischen Vollkommenheitsrathschläge“ noch ausserordentliche Verdienste zu eigenem und fremdem Besten zu erwerben.

§ 166.

Protestantische Lehre von der Rechtfertigung.

Der Protestantismus hat dem katholischen Pelagianismus die paulinische Cardinallehre von der Rechtfertigung allein aus

ad justificationis gratiam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse, eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi, anathema sit.

[1]) *Bellarmin* de justif. I, 17: Per fidem nos placere Deo et impetrare atque aliquo modo mereri justificationem. Doch *Trid. Sess.* VI. c. 8: Gratis justificari dicimur, quia nihil eorum, quae justificationem praecedunt, sive fides sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur.

[2]) *Trid. Sess.* VI, c. 7: Justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et santificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae, unde homo ex injusto fit justus. Per Spiritum S. caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, (Rom. 5, 5) atque ipsis inhaeret. Unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Christum, cui inseritur: fidem, spem et caritatem.

[3]) Ib. 32: Si quis dixerit, justificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Christi meritum fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam atque etiam gloriae augmentum, anath. sit.

Gottes Gnade und durch den Glauben des Menschen [1]) entgegen gestellt, beides, das solâ gratiâ und sola fide, die zwei unzertrennlichen Seiten desselben Gedankens.

Näher ist nach protestantischer Lehre die Bedingung des Heilsempfanges die Bekehrung (conversio, poenitentia) d. h. die von der Gnade selbst gewirkte Abkehr des Menschen von der Sünde (Busse) und Hinkehr zu Christo (Glaube) [2]). Die Busse (contritio, mortificatio) ist das die Sündenlust ertötende Schmerzgefühl des göttlichen Zornes über die Sünde. Im lutherischen Begriff der Busse überwiegt das religiöse Moment der Gewissensangst über das doch auch nicht fehlende sittliche des Sündenschmerzes [3]), weshalb die Busse dem Glauben hier vorausgeht; bei den Reformirten dagegen ist die Busse überwiegend die sittliche Abkehr von der Sünde und Erneuerung des Lebens und als solche Folge des Glaubens [4]). Der Glaube

[1]) *Art. Smalc:* p. 304: Certum est et manifestum, solam fidem nos justificare. Et in hoc articulo sita sunt et consistunt omnia, quae contra papam, diabolum et universum mundum in vita nostra docemus, testamur et agimus.

[2]) *Conf. Aug.* p. 12: Constat autem poenitentia proprie his duabus partibus: Altera est contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato; altera est fides, quae concipitur ex evangelio seu absolutione et credit propter Christum remitti peccata et consolatur conscientiam et ex terroribus liberat. Deinde sequi debent bona opera, quae sunt fructus poenitentiae.

[3]) *Apol.* p. 165: Dicimus contritionem esse veros terrores conscientiae, quae Deum sentit irasci peccato, et dolet se peccasse. p. 169: Mortificatio significat veros terrores, quales sunt morientium, quos sustinere natura non posset, nisi erigeretur fide. Ita hic exspoliationem corporis peccatorum vocat (Paulus Col. 2, 11), quam nos dicimns usitate contritionem, quia in illis doloribus concupiscentia naturalis expurgatur.

[4]) *Calv. inst.* III, 3, 5: Sic poenitentia definiri poterit: esse veram ad Deum vitae nostrae conversionem, a sincero serioque Dei timore perfectam, quae carnis nostrae veterisque hominis mortificatione et spiritus vivificatione constet. 3: Sed quod vivificationem accipiunt pro laetitia, quam recipit animus ex perturbatione et metu sedatus, non assentior, quum potius sancte pieque vivendi studium significet, quod oritur ex renascentia. 6: Uno ergo verbo poenitentiam interpretor regenerationem, cujus non alius est scopus, nisi ut imago Dei in nobis reformetur . . 1: Quibus

ist nicht bloss historisches Fürwahrhalten der göttlichen Offenbarung, sondern wesentlich der Gemüthsakt des vertrauensvollen Aneignens der Gnade Gottes in Christo[1]), nicht ein verdienstliches Werk oder eine Tugend des Menschen, sondern das vom heiligen Geist gewirkte Ergreifen des Verdienstes Christi.

Die Folge des Glaubens ist unmittelbar die Rechtfertigung (justificatio) d. h.: die göttliche Gerechterklärung des Gläubigen oder Lossprechung von der Sündenschuld und Aufnahme in die Kindschaft Gottes trotz seiner eigenen Sünde auf Grund der Zurechnung der Gerechtigkeit (des Verdienstes) Christi[2]). Nicht zu scheiden, aber zu unterscheiden von der Rechtfertigung ist die Wiedergeburt (regeneratio) durch Mittheilung des heiligen Geistes, welcher die göttliche Gnade dem Gläubigen insinuirt und dadurch die unio mystica und den Anfang der renovatio wirkt[3]). Die Gewissheit des Gnadenstandes beruht

videtur fidem potius praecedere poenitentia, quam ab ipsa manare vel proferri, tanquam fructus ab arbore, nunquam vis ejus fuit cognita et nimis levi argumento ad id sentiendum moventur.

1) *Apol.* p. 68: Illa fides, quae justificat, non est tantum notitia historiae; sed est assentiri promissioni Dei, velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccati et justificationis. 125: Fides est non tantum notitia in intellectu sed etiam fiducia in voluntate. *Cat. Heidelb.* 21: Fides est non tantum notitia, sed etiam certa fiducia, a Sp. S. in corde meo accensa, qua in Deo acquiesco, certo statuens, non solum aliis, sed mihi quoque remissionem peccatorum et vitam aeternam donatam esse gratis ex Dei misericordia propter Christi meritum.

2) *Apol.* p. 125: Justificare hoc loco (Rom. 5, 1) forensi consuetudine significat reum absolvere et pronuntiare justum, sed propter alienam justitiam, videl. Christi, quae communicatur nobis per fidem. *Form. Conc.* 687: Ad justificationem tantum haec requiruntur: gratia Dei, meritum Christi et fides, qua ratione nobis Christi justitia imputatur, unde remissionem peccatorum, reconciliationem cum Deo, adoptionem in filios Dei et haereditatem vitae aeternae consequimur. *Calv. inst.* III, 11, 2: Nos justificationem simpliciter interpretamur acceptionem, qua nos Deus in gratiam receptos pro justis habet. Eamque in peccatorum remissione ac justitiae Christi imputatione positam esse dicimus. *Conf. Helv.* II. c. 15: Justificare significat peccata remittere, a culpa et poena absolvere, in gratiam recipere et justum pronuntiare.

3) *Calv. inst.* III, 11, 6: Quoscunque in gratiam recipit Deus, simul

nach übereinstimmender Lehre beider protestantischen Kirchen zuerst und wesentlich auf dem inneren Zeugniss des heiligen Geistes im Glaubensbewusstsein, zu welchem unterstützend hinzutritt das äussere Zeugniss der Früchte der Wiedergeburt[1]).

§ 167.

Protestantische Lehre von der Heiligung.

Indem der in der Wiedergeburt empfangene heilige Geist das Werk der Erneuerung und Heiligung (renovatio, sanctificatio) im Menschen beginnt, wird dieser in Stand gesetzt, durch die empfangenen göttlichen Kräfte mit der Gnade selbstständig mitzuwirken in den guten Werken[2]).

spiritu adoptionis donat, cujus virtute eos reformat ad suam imaginem. Atqui Scriptura utrumque conjungens distincte tamen enumerat (Beispiel: Licht und Wärme .verschieden, aber untrennbar verbunden). 10: Conjunctio illa capitis et membrorum, habitatio Christi in cordibus nostris, mystica denique unio a nobis in summo gradu statuitur: ut Christus noster factus donorum, quibus praeditus est, nos faciat consortes. Non ergo extra nos eum procul speculamur, ut nobis imputetur ejus justitia, sed quia ipsum induimus et insiti sumus in ejus corpus, unum denique nos secum efficere dignatus est: ideo justitiae societatem nobis cum eo esse gloriamur. 11: Atqui memoria tenendum est, non separari justificandi gratiam a regeneratione, licet res sint distinctae. cf. *Form. Conc.* p. 690: Qui per fidem in Christum justificati sunt, in hac vita primum quidem imputatam fidei justitiam, deinde vero etiam inchoatam justitiam novae obedientiae seu bonorum operum habent, sed haec duo non inter se permiscenda aut simul in articulum de justificatione fidei coram Deo ingerenda sunt. *Apol.* p. 85: Quum audito evangelio et remissione peccatorum fide erigimur, concipimus Spiritum S., ut jam recte de Deo sentire possimus et timere Deum et credere ei.

[1]) Duplex est Sp. Si testimonium, quod in nobis operatur, internum et externum. Internum, quando interius suo testimonio nos confirmat, quod simus in gratia Dei, ex quo pax et tranquillitas conscientiae oritur; externum est, quando sequantur fructus hujus interni testimonii, quales sunt ardens oratio, amor verbi, studium pietatis, patientia in cruce etc. (*Gerhard.*)

[2]) *Conf. Aug.* p. 18: Tantum fide apprehenditur remissio peccatorum ac gratia. Et quia per fidem accipitur Spiritus S., jam corda renovantur et induunt novos affectus, ut parere bona opera possint. *Form. Conc.* 674: Quam primum Spiritus S. per verbum et sacramenta opus suum regene-

Der sittliche Zustand des Wiedergeborenen als solchen ist der der freiwilligen, durch kein Gesetz erzwungenen Erfüllung des göttlichen Willens; insofern steht er nicht mehr unter dem Gesetz und sind seine Werke nicht Gesetzeswerke sondern spontane Geistesfrüchte [1]). Sofern aber die Erneuerung nie vollendet ist, geht der Kampf des Geistes mit dem Fleisch immer fort und steht also auch der Wiedergeborene nach seinem alten Menschen noch unter der Zucht des Gesetzes. Wegen dieser Unvollkommenheit des neuen Lebens kann es nie der Grund der Rechtfertigung sein [2]).

Die Früchte der Heiligung sind die guten Werke. Sie bestehen nicht in besondern kirchlich gebotenen oder empfohlenen Leistungen, sondern in Erfüllung des allgemein sittlichen göttlichen Willens. Sie sind gut und gottgefällig, insofern als sie aus dem Glauben oder heiligen Geist stammen, aber vermöge des verunreinigenden Einflusses des Fleisches sind auch sie immer unvollkommen und sowenig verdienstlich vor Gott, dass sie vielmehr selber der rechtfertigenden Gnade bedürfen. Nöthig sind die guten Werke, zwar nicht zur Erlangung oder Bewahrung der Seligkeit, wohl aber (objektiv) als die von Gott gewollte Bethätigung des Glaubens und (subjektiv) als Zeugnisse des wahren Glaubens und Zeichen der ewigen Seligkeit [3]).

rationis et renovationis in nobis inchoavit, revera tunc per virtutem Spiritus Si cooperari possumus ac debemus. Hoc vero ipsum, quod cooperamur, non ex nostris carnalibus et naturalibus viribus est, sed ex novis illis viribus et donis, quae Spiritus S. in conversione in nobis inchoavit.

[1]) *Form. Conc.* p. 596: Credentes in Christum, quatenus renati sunt, absque coactione, libero et spontaneo spiritu talem obedientiam praestant, qualem alias nullae quantumvis severissimae legis comminationes extorquere possent.

[2]) Ib. 690: Cum inchoata illa justitia seu renovatio in nobis propter carnem in hac vita imperfecta sit et impura, ejus justitiae ratione persona coram Dei judicio consistere non potest.

[3]) *Apol.* p. 95: Sunt enim facienda opera propter mandatum Dei, item ad exercendam fidem, item propter confessionem et gratiarum actionem. Propter has causas necessario debent bona opera fieri, quae quanquan fiunt in carne nondum prorus renovata, quae retardat motus Spiritus Sancti et adspergit aliquid de sua immunditie: tamen propter

Die auch bei den Wiedergeborenen infolge der Nachwirkung des Fleisches nie ganz fehlenden Sünden sind partielle Verleugnung des Glaubens, müssen daher und können aber auch durch erneute Busse und Glauben ohne Satisfaktionsleistungen wieder aufgehoben werden[1]).

Ueber die Möglichkeit des Verlustes des Gnadenstandes gehen beide Konfessionen infolge der Prädestinationslehre auseinander. Die Gewissheit des definitiven Heils ist beiderseits eine relative, aber aus verschiedenen Gründen.

§ 168.

Lutherische Lehre von der Heilsordnung.

Die späteren lutherischen Dogmatiker haben die verschiedenen Momente des Heilsprozesses als besondere Akte der gratia Spiritus S. applicatrix systematisirt und in einer seit *Hollaz* stehend gewordenen Ordnung (ordo salutis) aufgezählt, wobei übrigens die Einreihung der Rechtfertigung in die Reihe der immanenten Gnadenwirkungen, welchen sie als transcendenter forensischer Akt doch wesentlich disparat ist, naturgemäss immer unklar und schwankend blieb. Abgesehen von ihr, sind die einzelnen Momente des ordo salutis folgende fünf:

1) Die Berufung (vocatio), als indirekte durch die natürliche Offenbarung, als direkte und eigentliche nur durch die Predigt des Evangeliums vermittelt, ist eine universelle, an die ganze Menschheit gelangende, auch den Heidenvölkern irgendeinmal zu Theil geworden. Sie ist jetzt immer gebunden an

fidem sunt opera sancta, divina. *Form. Conc.* p. 701: Est fides quiddam vivum, efficax, potens, ita ut fieri non possit, quin semper bona operetur. P. 708: Bona opera in credentibus indicia sunt aeternae salutis.

[1]) *Conf. Aug.* p. 13: Damnant anabaptistas, qni negant semel justificatos posse amittere Spiritum S.; item qui contendunt, quibusdam tantam perfectionem in hac vita contingere, ut peccare non possint. Rejiciuntur et isti, qui non docent remissionem peccatorum per fidem contingere, sed jubent nos mereri gratiam per satisfactiones nostras. *Form. Conc.* p. 675. Cum baptizati contra conscientiam aliquid patrarint atque Spiritum S. in se ipsis contristarint, et amiserint, non opus est quidem ut rebaptizentur, necesse est autem, ut rursus convertantur.

das Mittel des äussern Worts (mediata, ordinaria), nur bei Propheten und Aposteln geschah sie auch auf unmittelbare Weise (extraordinaria). Sie ist an sich immer ernstlich und wirksam, aber — abgesehen von der Unwillkürlichkeit ihrer ersten vorbereitenden Wirkungen — nicht unwiderstehlich, die Erfolglosigkeit also menschlich verschuldet (gegen Calvinisten).

2) Die Erleuchtung (illuminatio) ist die vom heiligen Geist durchs Wort gewirkte Erkenntniss von der göttlichen Wahrheit nach Seiten des Gesetzes und des Evangeliums. Im Kampf der Orthodoxie mit dem Pietismus kam die Unterscheidung auf zwischen der unvollkommenen, auf den Intellekt beschränkten, und der vollkommenen, auch den Willen bestimmenden Erleuchtung.

3) Bekehrung und Wiedergeburt (conversio et regeneratio) gewöhnlich promiscue gebraucht für diejenige Wirkung des heiligen Geistes, wodurch die wahre Busse und der wahre, rechtfertigende Glaube erzeugt und damit der Mensch aus dem Stand der Sünde in den der Gnade versetzt wird. Die Bekehrung ist einerseits das (trans.) Wirken der Gnade, andererseits das eigene (intrans.) Thun des Menschen[1]), dessen Wille anfangs, der gratia praeveniens gegenüber, sich passiv verhält, dann aber durch die gratia operans aus einem unfreien und widerstrebenden in einen freien und wollenden umgewandelt wird[2]),

[1]) Conversio intransitiva est terminus et effectus conversionis transitivae estque ipsa poenitentia, qua peccator per vires a gratia convertente collatas et passive receptas se ipsum convertere dicitur, Quamobrem peccator, poenitentiam agendo, se convertit viribus non nativis sed dativis (*Holl.*).

[2]) Initium et tota operatio conversionis in solidum et ex asse adscribenda est soli Spiritui S., qui in homine audiente verbum non est otiosus sed movet et impellit voluntatem, ut sub ipso conversionis initio ea quasi fluctuet et pendeat et cum carne luctare incipiat, tam diu donec ex repugnante fiat consentiens h. e. ex serva fiat liberata, ex nolente volens, ut jam velle adjaceat homini et condelectetur legi Dei, non coactus aut invitus, sed κατὰ τὸ ἑκούσιον (*Hutter*). Hominis conversio est solius gratiae divinae operantis actio et perficitur per eandem infinitam potentiam, per quam Deus ex nihilo aliquid creat et ex mortuis ressuscitat, et quidem fit me-

um mit der gratia cooperans zuletzt in freier Selbstthätigkeit zum Guten mitzuwirken. So beruht die Bekehrung in ihrem Gesammtverlauf auf dem Uebergehen der Kausalität der Gnade in die Freiheit des Menschen.

4) Die unio mystica ist die mit Wiedergeburt und Rechtfertigung unzertrennlich und unmittelbar verknüpfte (der letztern bald nach- bald auch vorausgesetzte) Einigung Gottes und des Menschen zur wesentlichen gegenseitigen Immanenz (mutua immanentia, vera, realis, intrinseca et arctissima conjunctio substantiae hominis cum substantia sanctissimae trinitatis), nicht bloss moralische Verbindung oder dynamische Einwirkung, sondern substantielle Einwohnung und Durchdringung (πριχώρησις), analog sowohl der allgemein menschlichen Gotteinheit (Act. 17, 28) als auch der besondersten des Gottmenschen Christus, aber verschieden von jener durch die besondere Innigkeit der Gnadengegenwart und von dieser durch den Wesensunterschied in der Einheit und durch die Lösbarkeit der Einigung.

5) Die Erneuerung oder Heiligung (renovatio, sanctificatio) ist die fortgehende Wirkung der gratia cooperans im Wiedergeborenen und Gerechtfertigten zur reellen Umwandlung desselben aus dem alten fleischlichen in den neuen geistlichen Menschen; ihr nie vollkommen zu erreichendes Ziel ist die Herstellung des göttlichen Ebenbildes, ihre Norm der im Dekalog befasste Wille Gottes, ihre Früchte die guten Werke, zu welchen auch die christlichen Tugenden gerechnet werden.

§ 169.

Protestantische Fortbildung der Heilslehre.

Die altprotestantische Mystik *(A. Osiander, Weigel)* hat gegen die kirchliche Lehre von der Rechtfertigung durch Zurechnung der fremden Gerechtigkeit Christi als gegen eine unwahre und den sittlichen Ernst gefährdende Vorstellungsweise protestirt und den Heilsgrund in dem „Christus in uns“ oder

diante verbo, quod vim illam supernaturalem et divinam inditam habet et in conversione hominis exerit (*Quenst.*).

in dem Glauben, sofern er die Aneignung der „wesentlichen Gerechtigkeit Christi" oder die Christo ähnliche Gesinnung ist, gefunden. Auch der Pietismus hat die Wiedergeburt über die Rechtfertigung gestellt und vom seligmachenden Glauben den Heiligungsernst als Kennzeichen gefordert.

Einseitig moralisirend hat der Rationalismus den Glauben als die gottgefällige Gesinnung (Tugendstreben, Ueberzeugungstreue) gefasst, die in Jesu ihr lehrreiches Vorbild verehrt. Doch hat von hier aus schon *Kant* dem kirchlichen Dogma sich insofern wieder genähert, als er nicht blosse Besserung sondern Wiedergeburt der Gesinnung forderte, auf Grund welcher dann der Herzenskündiger die prinzipiell gute Gesinnnng an der Stelle der wirklichen, an sich nie vollkommenen, Gerechtigkeit gelten lasse. *Fichte* bezeichnete als den einzigen Weg zur Seligkeit den Tod mit Jesu, das Sterben der Selbstheit in der Wiedergeburt. Nach *Hegel* vollzieht sich die subjective Versöhnung dadurch, dass der Mensch die an der Geschichte Christi typisch angeschaute Wahrheit, dass im Wesen des Geistes die Einheit (Versöhnung) des Göttlichen und Menschlichen an sich gegeben ist, in sein Bewusstsein und Herz aufnimmt, worin die Wiedergeburt besteht; die Kirche erzieht den Einzelnen dazu, dass die Wahrheit mit seinem Selbst und Willen eins, sein eigener heiliger Geist werde, was nach Hegel doch nicht bloss ein intellectueller, sondern auch ethischer Prozess ist. Aber *Strauss* hat diesen Hegel'schen Gedanken dahin verflacht, dass der Einzelne im Leben der Gattung die Ausgleichung aller Schranken und Gegensätze finde, woraus sich der Schluss des *Positivismus* ergibt, dass der Glaube überhaupt aufzuheben sei in Humanität und Kultur.

Schleiermacher hat den ethischen Idealismus, welcher den Wahrheitskern dieser philosophischen Lehrentwicklung bildet, mit der evangelischen Heilslehre verknüpft und zur Umbildung des kirchlichen Dogma fruchtbar verwerthet: Der Wendepunkt zwischen dem Leben in der Sünde und in der Gnade ist die Wiedergeburt d. h. die Aufnahme in die Lebensgemeinschaft Christi, näher in die Vollkommenheit und in die Seligkeit seines

Gottesbewusstseins, jenes die Bekehrung oder veränderte Willensrichtung, die als Reue und Glaube sich äussert, dieses die Rechtfertigung oder der neue Gefühlszustand des aufgehobenen Schuldbewusstseins in der Lebensgemeinschaft mit Christo; dieses durch die schöpferische Einwirkung Christi mittelst des Worts der Gemeinde bewirkte neue Leben entwickelt sich in der Heiligung. — In den Fussstapfen dieser die Wahrheit der evangelischen Mystik und der rationalen Kritik zusammenfassenden Lehrweise bewegt sich die ganze neuere Theologie. Die altprotestantische schroffe Scheidung von Rechtfertigung und Heiligung wird als eine Abstraktion erkannt, welche weder begrifflich noch durch die religiöse Erfahrung gerechtfertigt, nur aus dem geschichtlichen Zwecke der Polemik zu erklären ist *(Hase)*. Die Rechtfertigung wird nicht auf zugerechnetes fremdes Verdienst, sondern auf den ethischen Werth des Glaubens gestützt, welcher als gottgefällige fromme Gesinnung von der Liebe nicht zu trennen ist und das neue sittliche Leben („die Werke") keimartig in sich schliesst. Auch sonst konfessionell gerichtete Theologen *(Hengstenberg, Hofmann, Martensen, Stier etc.)* weichen von der Konkordienformel zu Gunsten des „modernen Osiandrismus" ab. Dabei wird doch die ewige Wahrheit der protestantischen Lehrweise in dem Gegensatz der Innerlichkeit der frommen Gesinnung wider jeden Werk- und Ceremoniendienst und in der unmittelbaren persönlichen Heilsgewissheit des gottverbundenen Gemüths allgemein festgehalten. Eine Ausnahme macht nur die *Ritschl*'sche Theologie, sofern sie, von der unbiblischen Voraussetzung ausgehend, dass allein die Gemeinde das unmittelbare Objekt der Rechtfertigung sei, die Rechtfertigungsgewissheit des Einzelnen auf seine Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde stützt und ein unmittelbares persönliches Verhältniss des Menschen zu Christus und zu Gott in Abrede stellt.

§ 170.

Resultat: Die Heilsbedingung. (Wiedergeburt oder Bekehrung.)

Nach durchgängiger evangelischer Lehrweise, von welcher auch der rechtverstandene Paulinismus nicht abweicht, beruht

das Heil nicht auf der Zurechnung irgendwelcher fremden Verdienste oder Gerechtigkeit, welche ja den Menschen nicht wirklich gut, also auch nicht wirklich selig machen könnte; sondern es beruht darauf, dass des Menschen eigener Sinn rechtbeschaffen und gottgefällig sei. Dies kann aber zufolge der fehlerhaften Sinnesart des natürlichen Menschen nur durch Sinnesänderung (μετάνοια) zu Stande kommen. Sofern diese durch das Wort Gottes, wie es als Gesetz und Evangelium die heilige Liebe Gottes dem Menschen nahelegt, bewirkt wird, ist sie eine That Gottes (der Gnade, des heiligen Geistes), wodurch im Menschen ein neuer Lebensmittelpunkt erzeugt wird — „Wiedergeburt“. Sofern aber der eigene Wille des Menschen sich von der göttlichen Wahrheit zur Aenderung seiner bisherigen Lebensrichtung bestimmen lässt, so ist die Sinneswendung des Menschen eigene That der „Bekehrung“ oder der Abkehr vom natürlichen Zustand des Zwiespalts mit Gott und Hinkehr zur Gemeinschaft mit Gott d. h. Busse und Glauben.

Die Busse ist nicht bloss Reue über einzelne Sünden, sondern das demüthige Leidtragen über die Sünde als einen Zustand gottwidrigen Unheils überhaupt und das thatkräftige Sichlossagen von ihr im muthigen Vertrauen auf die vergebende und neumachende Gnade, welches aber auch den herzlichen Vorsatz künftiger Besserung und möglichster Gutmachung des Vergangenen in sich schliesst.

Der Glaube hat zu seinem Objekt die Offenbarung der heiligen Liebe Gottes und der Bestimmung des Menschen zu Gottes Kind und Ebenbild, wie sie im Wort Christi durch Vermittelung der christlichen Gemeinde unter mannigfachen Formen den Einzelnen zur Aneignung sich darbietet. In der Aufnahme dieser göttlichen Wahrheit ins eigene Herz zur beherrschenden Macht des Denkens, Fühlens und Wollens oder zur christlich-frommen Gesinnung besteht der wahre lebendige und seligmachende Glaube, im Unterschied sowohl von theoretischem Fürwahrhalten äusserer Historien wie von äusserlichen Leistungen. — Von untergeordneter Bedeutung ist die von der jeweiligen intellektuellen Weltanschauung bedingte dogmatische

Form, unter welcher sich der wesentlich praktische Herzensakt des Glaubens vollzieht.

§ 171.

Der Heilsbesitz (Gnadenstand).

Indem der Glaube die Gnade sich aneignet, weiss er sich in den Stand der Gnade oder in den habituellen Besitz des Heils versetzt, d. h. er weiss sich gerechtfertigt. Die Rechtfertigung ist die im Bewusstsein des Gläubigen vorgehende Wandlung seines Verhältnisses zu Gott aus Zwiespalt in Frieden mit ihm, welche durch die Gnade gewirkte Wandlung unter der Form eines Urtheils Gottes dogmatisch vorgestellt wird. Sie hat ihren Grund weder in verdienstlichen Leistungen des Menschen, noch aber auch in äusseren Heilsthatsachen („meritum Christi"), sondern in der Glaubensaneignung der objektiven Heilswahrheit zum subjektiven Heils- und Heiligungsleben. Nach ihrer negativen Seite (entsprechend der Busse) ist sie Enthebung aus dem Zustand der Sünde und des Gesetzes oder Sündenvergebung, nach der positiven Seite (entsprechend dem Glauben) ist sie Versetzung in den Zustand der Gnade und des Geistes oder Kindschaftsannahme und unio mystica.

Die Sündenvergebung ist nicht bloss Erlass der Strafen der einzelnen Sünden, sondern Aufhebung des Bewusstseins der Schuld und Strafwürdigkeit vor Gott. Sie wird weder durch menschliche Leistung verdient, noch aber auch dem Sünder als solchem zum Theil, sondern dem Wiedergeborenen, der in Busse und Glauben die erziehende Gnade als die die Sünde richtende und den neuen Menschen erzeugende Macht an sich erfährt. Mit der Sündenvergebung verlieren auch alle zeitlichen Uebel ihren Strafcharakter.

Die Kindschaftsannahme (υἱοθεσία) ist die positive Herstellung des richtigen religiösen Verhältnisses, welches im Selbstbewusstsein unmittelbar sich darstellt als Friede und Freude der Liebesgemeinschaft mit Gott und als Freiheit und Freudigkeit zur Ueberwindung der Welt, ihrer Uebel und Sünde, durch und für Gott (Röm. 5, 1ff. 8, 15. Joh. 14, 27. 16, 22. 33. I Joh.

4, 4. 5, 4. II Cor. 6, 9f. 12, 9ff. Röm. 6, 11ff.). — Die objektive göttliche Begründung dieses subjektiven Bewusstseins drücken die Begriffe: „Adoption, Mittheilung des Kindschaftsgeistes, Geburt aus Gott oder aus Geist, Lebenseinheit mit Gott“ unter dem dreifachen Gesichtspunkt eines transscendenten göttlichen Urtheilsaktes, einer transeunten göttlichen Wirkung und eines immanenten göttlichen Seins aus.

Die unio mystica ist nach der Lehre der heiligen Schrift und der Kirche weder blosse moralische Willensübereinstimmung (deistisch) noch auch natürliche Vermischung von Göttlichem und Menschlichem (pantheistisch), sondern eine solche wahrhafte Lebensgemeinschaft beider, bei welcher der Mensch, unbeschadet seiner Endlichkeit und Natürlichkeit, Gottes heilige Geisteskraft als ihm selbst zur eigenen stetigen Lebensbestimmtheit (zur „anderen Natur“) geworden zu erfahren bekommt (Joh. 14, 23. 17, 23. Röm. 8, 9. Gal. 2, 20. I Cor. 6, 17. 19.).

Die Gewissheit des Heils beruht weder bloss auf Rückschluss aus den guten Werken oder Besserungsfortschritten (rationalistisch) noch auf dem Paroxysmus überschwänglicher Gefühle (methodistisch) noch auf der Zugehörigkeit zur Gemeinde (katholisch), sondern auf dem persönlichen Belebtsein der Einzelnen durch den heiligen Geist der Gemeinde, was sich äussert in der Erfahrung sowohl von der erhebenden Wirkung der Heilswahrheit auf das fromme Gefühl (testimonium spiritus sancti internum) als auch von ihrer kräftigenden Wirkung auf den sittlichen Willen (Röm. 8, 16. 14. II Cor. 13, 5f. Joh. 14. 17. 23. I Joh. 4, 13. 12. 3, 24).

§ 172.

Das Heilsleben der Heiligung.

Aus der prinzipiellen Sinneserneuerung oder Wiedergeburt folgt als ihre nothwendige Konsequenz die fortgehende und konkrete Lebenserneuerung oder die Heiligung. Sie ist die freie und freudige Bethätigung des im Glauben angeeigneten heiligen Geistes oder des geisterfüllten Glaubens in fortgehender Bekämpfung der natürlichen Sündhaftigkeit und Umwandlung

des ganzen natürlichen Personlebens zum willigen Organ und zur immer reineren Erscheinung des heiligen Geistes.

Die einzelnen Akte dieser Bethätigung des christlichen Geistes im thätigen und leidenden Gehorsam gegen den göttlichen Willen sind die guten Werke. Sie sind gottgefällig nicht als einzelne äussere Leistungen, sondern sofern sie die fromme Gesinnung (den Glauben) zu ihrer Wurzel und die allgemein-sittliche Zweckerfüllung des Reiches Gottes zu ihrem Endziel haben. Immer unvollkommen nach dem Wollen wie nach dem Vollbringen, sind sie durchaus verdienstlos vor Gott, dennoch verdienstlich für die Welt und förderlich für den Thäter selbst, sofern sie, wie alle sittliche Arbeit Frucht und Samen zugleich, Mittel sind zur Erhaltung, Stärkung und Mehrung der sittlichen Kraft.

Die Sünden der Wiedergeborenen sind als Nachwirkungen der nie völlig überwundenen natürlichen Sündhaftigkeit zwar hemmende Unterbrechungen der christlich-sittlichen Lebensentwicklung, die aber durch täglich erneute Busse und Glauben um so leichter wieder zu überwinden sind, je rascher und kräftiger das prinzipiell feststehende Bewusstsein der Gotteskindschaft gegen sie ankämpft.

Die Hoffnung des Bestehens im Gnadenstand bis zum Ende ist zwar in keinem Moment des Zeitlebens unbedingt sicher, wächst aber mit der zunehmenden Stetigkeit und Kräftigkeit der Heiligung an Sicherheit immer mehr bis zur höchsten an Gewissheit grenzenden Zuversichtlichkeit.

Zweites Hauptstück.

Die Heilsvollendung.

§ 173.

Alttestamentliche und jüdische Eschatologie.

Die Zukunftshoffnung der alttestamentlichen Prophetie ging nur auf die vollendete Herrlichkeit der israelitischen Theokratie unter wesentlich irdischen, doch theilweise schon ins Uebernatür-

liche erhobenen Verhältnissen. Der Zustand der Verstorbenen wurde als religiös bedeutungs- und werthloses Schattendasein im Scheol, analog dem griechischen Hades vorgestellt.

Im nachexilischen Judenthum dagegen entwickelte sich aus der individuelleren Auffassung des Bundesverhältnisses und aus dem Postulat der Vergeltung im Messiasreich einerseits, aus den mitwirkenden und formgebenden Einflüssen des persischen Auferstehungsglaubens andererseits der Glaube an die mit dem Anbruch der messianischen Heilszeit verbundene Auferstehung der verstorbenen Frommen. Während dieser Glaube durch die Pharisäer zu einem volksthümlichen Element der Messiashoffnung wurde, blieben die Sadducäer bei der althebräischen Vorstellung vom Scheol stehen und die Essäer nahmen die ihrem Spiritualismus entsprechende alexandrinische Lehre von der leiblosen Unsterblichkeit der Seelen in höherem Dasein an.

In Folge dieser entwickelten Eschatologie trat dann auch in die Vorstellung des Scheol die Unterscheidung sittlicher Vergeltungszustände: für die Gerechten im Paradies oder Schooss Abrahams, für die Gottlosen in der Gehenna (Hölle).

§ 174.

Neutestamentliche Eschatologie.

Die ganze urchristliche Gemeinde lebte in der Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi und des Anbruchs seines sichtbaren Herrlichkeitsreiches auf Erden. Dabei unterschied die Apokalypse Johannis nach dem Vorgang der jüdischen Apokalyptik (z. B. *Henoch*) zwischen dem mit Parusie und erster Auferstehung beginnenden Erdenreich Christi von beschränkter Dauer (1000 Jahre, daher „Chiliasmus“) und dem darauf folgenden definitiven Weltabschluss[1]), welcher durch zweite, allgemeine Auferstehung und Weltgericht mit Vernichtung des satanischen Reiches die ewige Vollendung des Gottesreiches einleiten werde, welche übrigens die Apokalypse ebenfalls noch

[1]) Apoc. 20, 2—7.

nach Analogie der israelitischen Theokratie (Herabkommen des himmlischen Jerusalems) darstellt[1]).

In der paulinischen Eschatologie kreuzen sich zweierlei wesentlich verschiedenartige Strömungen: Einerseits die in der Gemeinde überlieferte specifisch judenchristliche Erwartung der Wunderkatastrophen: Parusie, irdische Herrschaft Christi, Auferstehung der Christen, allgemeines Gericht[2]), unter deren Voraussetzung der Zustand der Seelen zwischen Tod und Auferstehung als ein schlafartiger Zwischenzustand erscheint; andererseits die aus der specifisch paulinischen Lehre vom Christusgeist resultirende Erwartung eines im diesseitigen Heilsleben schon vorbereiteten und daher unmittelbar nach dem Tod eintretenden Verklärungszustandes der einzelnen Christen in der Gemeinschaft mit Christus und in der Erscheinung eines dem seinigen ähnlichen himmlischen Lichtleibes[3]). Letztere Vorstellungsweise tritt erst in den späteren paulinischen Briefen auf, ohne übrigens mit ersterer vermittelt zu werden. Das definitive Weltende denkt Paulus eingeleitet durch die unter der irdischen Königsherrschaft Christi sich vollziehende Ueberwindung aller Feinde Gottes — sei es durch ihre Bekehrung oder auch durch ihre völlige Vernichtung — und zuletzt auch noch des Todes selbst. Darauf erfolgt die Uebergabe des Reiches von Christo an Gott und die Alleinherrschaft Gottes in der ganzen, bis auf die Natur hinaus verklärten und in Freiheit Gott dienenden Kreatur[4]).

Die ideale Strömung der paulinischen Eschatologie erhielt ihre Verstärkung von Seiten des Alexandrinismus, unter dessen Einfluss schon der Hebräerbrief die zukünftige messianische Welt des Judenchristenthums mit der oberen, himmlischen oder Idealwelt kombinirt und den Vollendungszustand unmittelbar an den Tod des Einzelnen geknüpft hatte[5]).

[1]) Apoc. 21.
[2]) I Cor. 15, 23—26. I Tess. 4, 13—18.
[3]) Röm. 8, 10f. 17—23. II Cor. 5, 1ff. Phil. 3, 20f.
[4]) I Cor. 15, 27f. Röm. 8, 21.
[5]) Hebr. 12, 23. 4, 9ff. 9, 27.

Noch weiter aber geht bei Johannes die idealisirende Vergeistigung der traditionellen Eschatologie durch Umbiegung der äusserlichen Vollendungszukunft in die innerliche Vollendung des religiösen Christenlebens der gegenwärtigen Gemeinde. Wie schon das „Wiederkommen" Christi in den Abschiedsreden zwischen künftiger Parusie und gegenwärtigem Kommen im Geist schillert[1]), so ist auch das „ewige Leben" der Gläubigen schon jetzt wirklich geworden in ihrer Liebeseinheit mit Gott und Christo, die über Tod und Gericht hinaus ist, und die auch durch die — übrigens festgehaltene — einstige Auferstehung zum Leben keinen wesentlichen Zuwachs erfährt. Ebenso vollzieht sich auch das Gericht schon im geschichtlichen Gemeindeleben fortwährend in dem Scheidungsprozess zwischen Glauben und Unglauben, Gottes- und Teufelskindschaft, welche Scheidung in der einstigen doppelseitigen Auferstehung nur ihre volle äussere Erscheinung finden wird[2]).

§ 175.

Kirchliche Eschatologie.

In der Vergeistigung der Eschatologie ging nur *Origenes* in den Spuren des johanneischen Evangeliums weiter. Die übrigen Kirchenväter betonten dem gnostischen Spiritualismus gegenüber um so entschiedener die sinnliche Realiltät der letzten Dinge, bis auf die pharisäisch-fleischliche Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen. Nur der Chiliasmus als apokalyptische Zukunftshoffnung wurde seit dem 3. Jahrhundert, je mehr seine Idee in der kirchlichen Weltherrschaft sich realisirte, desto entschiedener von der Kirche verworfen, und die Parusie Christi aus naher Zukunft in weite Ferne hinausgerückt.

Die aus der platonischen Lehre von den reinigenden Büssungen der Seelen im Jenseits stammende Vorstellung des „Fegfeuers" (ignis purgatorius) wurde von Einzelnen frühe adoptirt, seit *Gregor I* aber zu einem mit Messe und Bussdisziplin

[1]) Joh. 14. 16.

[2]) Joh. 17, 3. 11, 25f. 6, 40. 5, 24ff. 3, 17—21. 36. 16, 8ff.

eng zusammenhängenden Theil des katholischen Kirchenglaubens. Eben wegen dieses Zusammenhangs wurde sie von der protestantischen Kirchenlehre verworfen, welche vielmehr unmittelbar mit dem Tod des Einzelnen die unabänderlichen und endlosen Vergeltungszustände der Seligkeit und Verdammniss eintreten lässt, zwischen welchen es kein Drittes giebt, wenn auch Gradunterschiede beiderseits zugestanden werden.

Sonst weicht die protestantische Eschatologie von der katholischen nicht ab. Verworfen bleibt der Chiliasmus als jüdischer Irrthum; aber Parusie Christi mit allgemeiner Auferstehung, Gericht und Weltverwandlung bleibt als der solenne Abschluss der Zeit zur Ewigkeit feststehen.

§ 176.
Neuere Theorien.

Im Fortgang der protestantischen Theologie ging das Interesse der Einen (besonders Mystiker und Theosophen) auf Belebung der abstrakten Monotonie des kirchlichen Jenseits durch Wiederaufnahme theils des biblischen Chiliasmus, theils eines Ersatzes für das Fegfeuer in jenseitiger Bekehrungsfähigkeit oder wachsender Vervollkommnung, auch allgemeiner Wiederbringung Aller (Apokatastasis).

Dagegen ging das eschatologische Interesse der Rationalisten gerade auf Beseitigung der letzten urchristlichen Ueberreste: Parusie und Auferstehung, und auf Reduktion des ganzen Lehrstücks auf die alexandrinische Grundform der leiblosen Seelenfortdauer.

Die Spekulation fand die wesentliche Idee der Eschatologie in der immanenten Ewigkeit oder Unendlichkeit des religiösen Geistes; wobei die individuelle Seelenfortdauer theils verneint wurde, wie in *Schleiermacher*'s „Reden“ (anders in der Glaubenslehre) und bei der *Hegel*'schen Linken, theils behauptet, wie von *Leibniz*, *Wolff*, *Kant*, *Fichte*, *Schelling*, der *Hegel*'schen Rechten, *Krause*, *Herbart*, *Lotze*, *Teichmüller* u. A. Die theologische Glaubenslehre hält sich fast ausnahmslos an die letztere Seite.

§ 177.

Resultat: Irdische und überirdische Zukunftshoffnung.

Der christliche Glaube hat von Anfang die zwei Grundformen der Zukunftshoffnung verbunden: Die hebräische, auf die irdische Vollendungszukunft des Gottesvolks gehende, und die hellenistische, auf die überirdische Vollendung der Einzelseele gerichtete. Jede von beiden vertritt eine wesentliche Seite der christlichen Hoffnung und lässt sich ohne Widerspruch denken; nur aus der Vermischung beider Seiten, wie sie aus der jüdischen Theologie in das Urchristenthum überging, entspringen Unklarheiten und Widersprüche. Diese zu beseitigen und jede der beiden Seiten, die irdische und überirdische oder die sociale und individuelle Vollendungshoffnung, zu einer möglichst klaren Anschauung zu bringen, scheint die eschatologische Aufgabe der Glaubenslehre in der Gegenwart zu sein.

Der urchristliche Glaube an Christi Wiederkunft und irdische Reichserrichtung enthält das Ideal der irdischen Verwirklichung des Gottesreichs, oder der extensiven und intensiven Durchdringung der Menschheit durch den christlichen Geist als Ziel und Aufgabe der Weltgeschichte. In der Verbindung der gesammten Menschheit zum Bunde der Gotteskinder und in der Versittlichung des ganzen Gesellschaftslebens durch die Macht des christlichen Geistes vollzieht sich stetig das siegreiche Kommen und königliche Herrschen Christi in der irdischen Welt. Aber weil auf dem Boden des geschichtlichen Völkerlebens sich vollziehend, bleibt dasselbe auch immer an die geschichtlich menschlichen Bedingungen und Schranken gebunden.

Die Ergänzung des irdischen Bruchstücks und Ausgleichung der irdischen Dissonnanzen erhofft der christliche Glaube von der überirdischen Zukunft der einzelnen Personen. Diese Hoffnung beruht theils auf dem Bewusstsein von der selbständigen übersinnlichen Realität des persönlichen Lebens im Unterschied von seinem sinnlichen Organismus, theils insbesondere auf der Glaubensüberzeugung von unserer ewig in Gott begründeten und darum durch kein zeitliches Geschick aufzuhebenden Bestimmung zu vollkommener Gottähnlichkeit und Gottesgemeinschaft.

Da die zum Wesen der Menschenseele gehörige Entwicklungsfähigkeit derselben nicht mit dem Moment des leiblichen Todes aufgehoben sein kann, und da die „Ewigkeit der Höllenstrafen“ weder psychologisch denkbar, noch mit der allweisen Liebe Gottes vereinbar, noch dem Gedanken von I Cor. 15, 28 entsprechend wäre: so ist die protestantische Lehre von der ewigen Stabilität des zwiefachen Zustandes der abgeschiedenen Seelen umzubilden zu dem Gedanken einer unendlichen Mannigfaltigkeit der jenseitigen Entwicklungsformen und Stufen, in welchen der unendlichen Liebe Raum bleibt zu endloser Bethätigung ihrer erziehenden Weisheit. Ferner ist die unbiblische Vorstellung einer Auferstehung des Fleischesleibs umzudeuten nach der vergeistigten paulinischen (I Cor. 15, 44. 50) Theorie der Auferstehungsleiber, wobei die spekulative Theorie vom Leib als der durch die Seele selber organisirten Totalität dienender Kräfte zu Hilfe gezogen werden kann.

Im Uebrigen hat die evangelische Behandlung der letzten Dinge den Grundsatz biblischer Besonnenheit zu befolgen und statt willkürlicher Ausmalung des Unerforschlichen sich auf die Verheissung zu beschränken, dass wir bei dem Herrn daheimsein und in Erkenntniss und Liebe Gottes das hienieden zwar schon begonnene, aber unter dem endlosen Leid der Erde stets unvollkommen bleibende ewige selige Leben endlich vollkommen haben werden.

Da alle zum Wesen der Menschenseele gehörige Entwicklungsfähigkeit derselben nicht mit dem Moment des leiblichen Todes aufgehoben sein kann, und da die „Ewigkeit der Höllenstrafen“ weder psychologisch denkbar, noch mit der allweisen Liebe Gottes vereinbar, noch dem Gedanken von 1 Cor. 15, 28 entsprechend wäre: so ist die protestantische Lehre von der ewigen Stabilität des zwischen Zustandes der abgeschiedenen Seelen umzubilden zu dem Gedanken einer unendlichen Mannigfaltigkeit der jenseitigen Entwicklungsformen und Stufen, in welchen der unendlichen Liebe Raum bleibt zu endloser Bethätigung ihrer erziehenden Weisheit. Ferner ist die unbiblische Vorstellung einer Auferstehung des Fleischesleibes umzubilden nach der ausgebildeten paulinischen (1 Cor. 15, 42. 50) Theorie der Auferstehungsleiber, wobei die spekulative Theorie vom Leib als dem durch die Seele selbst organisirten Totalität dienender Kräfte zu Hilfe gezogen werden kann.

Im Übrigen hat die evangelische Behandlung der letzten Dinge den Grundsatz biblischer Besonnenheit zu befolgen und sich willkürlicher Ausmalung des Unerforschlichen sich auf die Verheissung zu beschränken, dass wir bei dem Herrn daheim sein und in Erkenntniss und Liebe Gottes, das hienieden zwar schon begonnene, aber unter dem endlosen Leid der Erde stets unvollkommen bleibende innere selige Leben endlich vollkommen üben werden.

B

Grundriss

der

christlichen Sittenlehre.

Einleitung.

§ 1.

Begriff der christlichen Sittenlehre.

Die christliche Sittenlehre (Ethik) ist die systematisch geordnete Darstellung des christlich-sittlichen Lebens, wie es aus dem Wesen des Christenthums auf Grund seiner geschichtlichen Entwicklung abzuleiten ist.

Das Sittliche überhaupt (sensu medio) ist die Welt der Freiheit („Reich der Zwecke") oder der Inbegriff der menschlichen Willensbethätigungen und der aus ihnen hervorgehenden gesellschaftlichen Ordnungen. Das Sittlich-Gute ist das Sittliche, wie es sein soll, oder wie es seiner Norm (Idee) entspricht und in sich werthvoll ist. Gegenstand der Sittenlehre ist nicht das Sittliche, wie es in der Erfahrung wirklich ist, sondern das Sittlich-Gute, nach dessen Norm die Erfahrung zu beurtheilen ist. Die Sittenlehre hat also die sittlichen Normen als Vorschrift für die verschiedenen sittlichen Lebensverhältnisse aufzustellen.

Das Christlich-Sittliche ist also das Sittlich-Gute, wie es durch den christlichen Glauben bestimmt, dessen praktische Folge und Darstellung im individuellen und socialen Leben ist.

§ 2.

Verhältniss der Glaubens- und Sittenlehre.

Während die religionslose Moral in keiner ihrer Formen befriedigende Antwort zu geben vermag auf die Cardinalfragen der Ethik nach dem Grund der sittlichen Verpflichtung und nach der Verbürgung der Erreichbarkeit der sittlichen Bestim-

mung: so ist für die christliche Ethik die Beantwortung dieser Fragen gegeben im christlichen Glauben an Gott als den Vater, dessen heiliger Wille über Allen und in Allen waltend Alle in der Freiheit der Liebe an einander bindet; und an die erziehende und erlösende Offenbarung Gottes in seinem Reich, in welchem die ungöttliche Welt schon überwunden ist und darum auch ferner überwunden werden kann und soll.

In den von der christlichen Glaubenslehre in die Sittenlehre übernommenen centralen Ideen der Gotteskindschaft und des Gottesreiches liegt die Lösung der Gegensätze eingeschlossen, in welchen die vor- und ausserchristliche Moral befangen bleibt: zwischen gesetzloser Freiheit und unfreier Gesetzlichkeit, zwischen Recht der Persönlichkeit gegenüber der Gesellschaft und Recht der Gesellschaft gegenüber der Persönlichkeit, zwischen oberflächlichem Optimismus und verzweifelndem Pessimismus.

§ 3.

Katholische und protestantische Sittenlehre.

Das christlich-sittliche Prinzip, im Neuen Testament als der belebende Geist der Gotteskindschaft oder das befreiende Gesetz des Geistes des Lebens in Christo, oder als das vollkommene Gesetz der Freiheit und das neue Gebot der Liebe[1]) beschrieben, hat in der katholischen Kirche eine mehrfache Trübung erfahren.

Indem das apostolische Geistesgesetz zur kirchlichen Satzung veräusserlicht und die Laiengemeinde der Leitung und Busszucht der Hierarchie unterworfen wurde, entstand wieder eine judaisirende Gesetzlichkeit und äusserlicher Werkdienst, und aus diesem kirchlichen Positivismus entwickelte sich zu Ende des Mittelalters der nominalistische Skepticismus, welcher durch Entwerthung aller sittlichen Normen dem unsittlichen „Probabilismus“ der Jesuiten vorarbeitete.

Indem ferner die asketische Weltbekämpfung des Urchristenthums zur Ordensregel des Mönchthums erhoben wurde, bildete

[1]) Röm. 8, 2. 15. 13, 10. II Cor. 3, 17. 6. Jac. 1, 25. 2, 8. Joh. 13, 34.

sich die Lehre von der doppelten, übernatürlichen und natürlichen, Sittlichkeit aus und damit einerseits die unevangelische Ueberschätzung sittlich leerer kirchlicher Uebungen als verdienstlicher Leistungen, andererseits aber die Unterschätzung der sittlich werthvollen Ordnungen uud Leistungen des Weltlebens als profaner und dem christlichen Ideal fremder Dinge ohne eigenen Werth und selbständiges Recht.

Da der Protestantismus im rechtfertigenden Glauben der unmittelbaren Abhängigkeit von Gottes Gnade allein gewiss wurde, überwand er die kirchliche Heteronomie und fand wieder die evangelische Freiheit der Gotteskinder, welche in der Gewissensgebundenheit an Gott die autonome Würde und Selbstverantwortlichkeit, der Menschensatzung gegenüber die innere Unabhängigkeit und das Recht der Prüfung besitzt.

Da ferner der Protestantismus als sittlich werthvoll nur dasjenige und alles dasjenige Thun anerkennt, welches aus der Einheit der sittlich-religiösen Gesinnung (Glauben und Liebe) hervorgeht, und da er in der ganzen, auch natürlich-sittlichen Welt das von Gott geordnete Mittel für das Reich Gottes erkennt: so ist damit der Dualismus der doppelten Sittlichkeit oder der kirchlichen Heiligkeit und der profanen Weltlichkeit aufgehoben und ist den weltlich-sittlichen Ordnungen (Familie, Staat, Beruf) ihre Würde und Autonomie zurückgegeben.

§ 4.
Philosophische und theologische Sittenlehre.

Da nach protestantischer Grundanschauung das Christlich-Sittliche mit dem Ideal-Menschlichen (dem Menschlichen, wie es der göttlichen Idee nach sein soll) sich deckt, so kann zwischen der philosophischen Sittenlehre, welche das letztere zum Gegenstand hat, und der christlichen oder theologischen Sittenlehre nur ein Unterschied der Form und Methode, aber nicht ein principieller Gegensatz bestehen. Wo ein solcher auftritt, verräth sich darin ein Mangel auf der einen oder anderen Seite, sei es ein hinter der protestantisch-christlichen

Idee zurückbleibender theologischer Positivismus oder ein hinter der ganzen und reinen Menschheitsidee zurückbleibender philosophischer Rationalismus oder Positivismus (Empirismus, Naturalismus).

Den Anfängen der modernen philosophischen Moral lag die Reaktion gegen den theologischen Positivismus zu Grunde; sie vermochte aber bei ihrem empiristischen Standpunkt den Eudämonismus und Utilitarismus nicht zu überwinden (*Hobbes, Locke, Bentham, Helvetius*) und auch in ihren reineren Bestrebungen den Begriff der sittlichen Verpflichtung nicht zu gewinnen (*Shaftesbury*'s und *Hutcheson*'s ästhetischer, *Spinoza*'s intellektualistischer Idealismus, *Hume*'s und *Smith*'s Prinzip der Sympathie).

Der epochemachende Fortschritt der *Kant*'schen Moral bestand in der Betonung der Innerlichkeit der sittlichen Gesinnung, der unbedingten und allgemeinen Giltigkeit und der überempirischen (apriorischen) Ursprünglichkeit des Sittengesetzes. Insoweit steht die Kant'sche Moral auf dem Boden der christlich-sittlichen Weltanschauung; ihre Mängel aber sind: 1) der leere Formalismus des Sittengesetzes, aus welchem sich keine positiven sittlichen Bestimmungen ableiten lassen; 2) der schroffe Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit, Pflicht und Neigung, wobei die Motivationskraft des Sittengesetzes unerklärbar wird, der Werth der sittlichen Gefühle verkannt und das Recht der persönlichen Eigenart einer monotonen Allgemeinheit geopfert wird; 3) der spröde Freiheitsbegriff, wodurch das sittliche Subjekt in abstrakter Isolirung gegen Natur und Gesellschaft auf sich selbst gestellt und die erziehende Macht der Gemeinschaft verkannt, damit auch die geschichtliche Entwicklung des sittlichen Gemeingeistes unerklärbar wird; 4) in Folge alles dessen die spröde Abschliessung der Sittlichkeit gegen die Religion, insbesondere die Verkennung der sittlichen Heilskraft des Evangeliums.

Je mehr die nachkantische Moral diese Mängel verbesserte, indem sie dem Vernunftgebot das Gefühl der sittlich schönen Seele (*Schiller, Fichte, Jakobi*) beifügte und an die Stelle der gleichförmigen Allgemeinheit den gegliederten Organismus der

geschichtlich sich entwickelnden Gattung setzte (*Herder*, *Hegel*, *Krause*): desto mehr trat die philosophische Ethik auf den Boden der christlichen über und erwies sich der Unterschied beider als ein nur noch formaler, so dass *Schleiermacher* als Philosoph und als Theolog die Ethik in beiderlei Formen behandeln konnte.

Wie die philosophische Ethik stets ungenügend (sei es unrein oder doch abstrakt leer) bleiben wird, wenn sie von der gewaltigsten sittenbildenden Macht der Weltgeschichte, vom Christenthum abstrahiren zu dürfen meint, so würde andererseits der protestantische Theolog seine Aufgabe als Morallehrer ungenügend erfüllen, wenn er in kirchlich-positivistischer Selbstbeschränkung es verschmähen würde, seinen Blick auf das ganze Arbeits- und Erntefeld des Gottesreiches: auf die Menschheit, zu erweitern.

§ 5.

Methode und Eintheilung der christlichen Sittenlehre.

Der protestantische Sittenlehrer hat das Christlich-Gute weder aus der reinen Vernunft abzuleiten, noch aus positiven Aussagen der Schrift- und Kirchenlehre zusammenzustellen. Sondern er hat die Grundsätze christlicher Sittlichkeit aus dem an der heiligen Schrift (besonders dem Neuen Testament) gebildeten christlichen Selbstbewusstsein, welches er mit der protestantischen Christenheit gemein hat, zu entnehmen und bei der Anwendung derselben auf die einzelnen Lebensverhältnisse die Erfahrungen der Geschichte und die Urtheile der Morallehrer besonders des gegenwärtigen Zeitalters zu berücksichtigen.

Eintheilungen der christlichen Sittenlehre sind verschiedene denkbar, unter welchen nach Zweckmässigkeitsgründen die Wahl zu treffen ist. Die seit *Schleiermacher* beliebte Theilung in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre ist für die Stoffordnung darum weniger passend, weil alles Sittliche sich sowohl unter dem Gesichtspunkt des Gutes als der Pflicht (Aufgabe) als der Tugend (Kraft) betrachten lässt. — Durch Einfachheit empfiehlt sich die Eintheilung in Individual- und Sozialethik, jene die Voll-

kommenheit des Gotteskindes, diese die des Gottesreiches beschreibend (Mtth. 5, 48 und 6, 33). Unter dem ersten Theil sind zuerst zu besprechen die allgemeinmenschlichen Voraussetzungen der christlichen Sittlichkeit, dann der christliche Tugendcharakter und zuletzt die christliche Tugendübung oder die allgemeinen Pflichten der christlichen Persönlichkeit. Im zweiten Theil ist das christliche Ideal der besonderen Gemeinschaftskreise: Familie, Staat und Kultur-Gesellschaft, Kirche zu beschreiben.

Erster Theil.

Christliche Individualethik (Lehre von der Vollkommenheit des Gotteskindes).

Erster Abschnitt.

Die allgemein menschlichen Voraussetzungen der christlichen Sittlichkeit.

§ 6.

Ueberblick.

Voraussetzungen der christlichen Sittlichkeit sind einerseits die sittliche Anlage und Bestimmung des Menschen, welche besteht theils in der Naturgrundlage des Willens oder in den Trieben und Neigungen, theils in der Fähigkeit seiner Selbstbestimmung nach Motiven oder in der Freiheit, theils in dem Bewusstsein der Gebundenheit seiner Freiheit an eine bestimmende Norm oder im Gewissen; und andererseits die erfahrungsmässige Wirklichkeit des Menschen, welche besteht in der angeborenen und erworbenen Abnormität seines Wollens und Handelns oder in der Sünde.

§ 7.

Allgemeine Veranlagung: Triebe und Gefühle.

Die Naturgrundlage des Willens bilden die Triebe, Gefühle und Neigungen. Trieb ist das natürliche Streben der Lebensthätigkeit, sofern sie bestimmt ist durch die in ihrem Wesen angelegten Lebenskräfte. Die an sich nur potentielle (latente)

Kraft des Triebs wird in Bewegung gesetzt (ausgelöst) durch die Vorstellung eines anziehenden oder abstossenden Objekts, worauf das Streben des Triebs sich als Begehren oder Verabscheuen richtet. Die Begierde ist eine einzelne Erregtheit des Triebs in der Richtung auf ein anzustrebendes Objekt, die Neigung ein andauerndes Begehren oder gesteigerte Erregbarkeit des Triebs in bestimmter Richtung. Gefühl ist das Innewerden eines Lebenszustandes in seiner Beziehung auf ein Objekt (eine Vorstellung), welches als lebensfördernd oder hemmend empfunden wird — jenes im Lust-, dieses im Unlustgefühl. Als Vorgefühl ist es erregender Reiz des Begehrens, bezw. Verabscheuens, als befriedigtes oder gegenwärtiges Wohlgefühl ist es begleitender Erfolg seiner Zweckerfüllung. Affekt ist die momentane lebhafte Erregung von Gefühl und Trieb, Stimmung die (der Neigung entsprechende) dauernde Bestimmtheit des Gefühls nach einer Richtung. Die Gefühle unterscheiden sich theils durch ihren Stärkegrad, theils durch ihre inhaltliche Beschaffenheit entsprechend der Verschiedenheit der Triebe

Die Triebe und Gefühle theilen sich 1) hinsichtlich des Beziehungsobjekts in egoistische (sensu medio) und altruistische, in welchen der Einzelne der Gemeinsamkeit seines Lebens mit den Anderen in der Art inne wird, dass er fremdes Wohl und Wehe als wie das eigene fühlt; 2) hinsichtlich des Inhalts in sinnliche und geistige. Während in jenen die sinnliche Naturgrundlage des Menschen sich zu behaupten strebt, stellen diese die verschiedenen Formen des Grundtriebs der Vernunft nach ihrer Selbstverwirklichung im Menschen dar; und zwar geht a) der Erkenntnisstrieb auf richtige Ordnung der Vorstellungen im Einklang mit der objektiven Vernunft der realen Weltordnung, die Idee des Wahren; b) der Schönheitstrieb auf harmonische Affektion des Gefühls durch die Wahrnehmung der Zweckidee im Spiel der Erscheinungen, die Idee des Schönen; c) der sittliche Trieb auf harmonische Ordnung der mannigfachen Begehrungen innerhalb der einzelnen Seele wie im Verhältniss der verschiedenen Subjekte zu einander, die Idee des Guten; d) der religiöse Trieb auf die harmonische Ord-

nung aller inneren und äusseren Lebenserscheinungen durch Beziehung derselbcn auf den höchsten Grund aller einheitlichen Ordnung der Welt, die Idee Gottes. Angelegt zwar in der vernünftigen Natur des Menschen und schon von Anfang instinktiv seine geistige Entwicklung beeinflussend, kommen doch diese idealen Gefühle nur durch die freie erkennend-wollende Thätigkeit der Persönlichkeit zur wirklichen Ausbildung.

§ 8.
Individuelle Veranlagung: Temperament und Talent.

Die allgemeine Naturanlage der menschlichen Gattung besondert sich in den einzelnen Menschen zu eigenartigen Erscheinungsformen oder individueller Veranlagung. Diese besteht in dem besonderen Stärkegrad, in welchem theils die Neigungen und Stimmungen des begehrend-fühlenden Menschen oder des Gemüths, theils die Kräfte des handelnden Geistes in den Einzelnen angelegt sind; jenes macht die Verschiedenheit des Temperaments (Gemüthsart, Naturel) aus, welches die Naturgrundlage des sittlichen Charakters der Individuen bildet, dieses die Verschiedenheit der Talente (Geistesgaben), welche die Ausrüstung zur individuellen Berufsleistung oder gesellschaftlichen Tüchtigkeit der Einzelnen bilden.

Während die Talente bei der unendlichen Mannigfaltigkeit der Geistesgaben sich der Eintheilung entziehen, hat man dagegen die Temperamente von Alters her in vier Klassen getheilt, deren Begründung freilich eine sehr schwankende ist. Am meisten[1]) scheint sich zu empfehlen die Beziehung der Unter-

[1]) Andere Eintheilungen: *Rothe:* Schwäche des Selbstbewusstseins (melancholisch), der Selbstthätigkeit (phlegmatisch), Stärke des Selbstbewusstseins (sanguinisch), der Selbstthätigkeit (cholerisch) — *Martensen:* kindlich naives Temperament (sanguinisch), jugendlich sentimental (melancholisch), männlich praktisch (cholerisch) alt beschaulich (phlegmatisch) — *Krause:* schwach und schnell (sanguinisch), stark und schnell (cholerisch), schwach und langsam (phlegmatisch), stark und langsam (melancholisch) — *Kant* und nach ihm *Wuttke:* leichtes Gefühl (sanguinisch), schweres Gefühl (melancholisch), hitzige Thätigkeit (cholerisch), kalte, affektlose Thätigkeit (phlegmatisch).

schiede auf die lebhaftere Erregbarkeit des Gefühlslebens (sanguinisch) oder des Trieblebens (cholerisch) oder die ruhigere Innigkeit des Gefühlslebens (melancholisch) oder des Trieblebens (phlegmatisch). Jedes Temperament hat seine eigenthümlichen Vorzüge und Mängel, welche für die Bildung des Tugendcharakters als fördernde Hilfsmittel oder zu überwindende Hindernisse in Betracht kommen, insbesondere sind sie bei der sittlichen Erziehung zu berücksichtigen, wie die Talente bei der Berufsvorbildung.

§ 9.

Der Wille.

Wollen ist das Bestimmen der Thätigkeiten des Ich durch seine eigene selbstbewusste Zwecksetzung, also eine innere Selbstthätigkeit, welche zum Subjekt den ganzen Geist und zum Objekt dessen einzelne Thätigkeiten, Gedanken und Handlungen hat, welche der Wille selbstmächtig beherrscht, hervorruft, leitet oder unterdrückt. Auf die Gefühle und Affekte erstreckt sich die Macht des Willens zwar nicht unmittelbar, weil Gefühle unwillkürliche Wirkungen von Vorstellungen und nur wieder durch Gefühle zu verdrängen sind[1]; wohl aber mittelbar, sofern der Wille diejenigen Denkakte oder Vorstellungsreihen hervorrufen kann, welche geeignet sind, die gewünschten Gefühle (Affekte) zu erzeugen und die anderen zu verdrängen, überhaupt seine ganze Gefühlsweise durch vernünftige Einsicht zu regeln.

Die zum Vollzug der Willensthätigkeit erforderlichen Funktionen sind: Lenkung der Aufmerksamkeit auf ein bestimmtes Thätigkeitsgebiet, Erwägung der verschiedenen möglichen Zwecke und Mittel, Entschliessung zur Wahl eines bestimmten Zwecks, Hervorrufung der zu seiner Verwirklichung führenden Thätigkeit und Beharren in derselben bis zu erfülltem Zweck. Schwierigkeiten der Besinnung, der Entschliessung, der Ausführung, der Beharrung; Nothwendigkeit formaler Willensbildung zur Kraft der Selbstbeherrschung.

[1]) *Spinoza*, Eth. V, 7: Affectus nec coërceri nec tolli potest nisi per affectum contrarium et fortiorem affectu coërcendo.

Entwicklungsstufen der Willensbildung lassen sich diese drei unterscheiden: 1) Der natürliche Wille lässt sich unmittelbar von den einzelnen Begehrungen und Neigungen bewegen und ist somit noch unfrei; 2) der verständige Wille setzt mit formaler Freiheit gegenüber den einzelnen Affekten sich seine Zwecke selbst mit Reflexion auf die Folgen der Handlung, wobei Berechnung des eigenen Nutzens mit Wohlwollen gegen Andere und Achtung fremden Rechtes konkurrirt und zwischen den heterogenen Bestimmungsgründen theils Kampf theils äussere Kompromisse stattfinden; 3) der vernünftige Wille ordnet alles Handeln dem einen unbedingten Zweck des Guten unter und ist in seiner Selbstbestimmung nach der wahren Vernunftbestimmung des Menschen zugleich formal und real frei.

§ 10.

Die Willensfreiheit als philosophisches Wissensproblem.

Die Verpflichtung des Willens durch das Sittengesetz setzt seine Freiheit oder Fähigkeit der Selbstbestimmung nach eigenen (selbstgewählten) Motiven voraus. Ihre Möglichkeit im Verhältniss zur Nothwendigkeit ist Problem der theoretischen Philosophie, ihre Wirklichkeit Gegenstand der Ethik. Es sind drei Klassen von Theorien zu unterscheiden.

1. Der abstrakte Determinismus setzt an die Stelle der Selbstbestimmung ein zwingendes Bestimmtwerden durch Ursachen, die ausserhalb des Selbst liegen, sei es in der Welt (Naturalismus, Fatalismus) oder in Gott (Prädestinatianismus), setzt sich aber damit in Widerspruch mit den Grundthatsachen der sittlichen Erfahrung.

2. Der abstrakte Indeterminismus versteht die Freiheit als grundloses Wollen aus der leeren Indifferenz (liberum arbitrium indifferentiae) heraus, wobei eine unnatürliche, jede stetige Willensrichtung, Erziehung und Charakterbildung ausschliessende Vorstellung vom Willen vorausgesetzt und die Thatsache unbeachtet gelassen ist, dass alles freie Wollen ein erwägendes Wählen unter Bestimmungsgründen ist, von welchen der stärkste den

Ausschlag giebt. Doch steht dem Willen nicht bloss die Auswahl unter den zufällig gegebenen Impulsen zu, sondern er hat die Möglichkeit, durch vernünftige Reflexion sich selbst neue und den vorhandenen Impulsen überlegene Motive zu erzeugen. Hierauf beruht das Recht der

3. vermittelnden Theorien. Nach *Kant* kommt die Freiheit dem intelligiblen Charakter (homo noumenon) zu, während im empirischen Charakter (h. phänomenon) die Nothwendigkeit herrscht. *Schelling* und *Schopenhauer* haben dies so verstanden, dass der Mensch durch eine intelligible Urthat sich seinen Charakter mit Freiheit gegeben habe, dessen nothwendige Aeusserungen alle Handlungen seines Zeitlebens seien — ein Prädeterminismus, welcher mit den sittlichen Thatsachen ebensowenig stimmt, wie der einfache Determinismus. Auch bei *Kant* bleibt das Verhältniss des intelligiblen (freien) und empirischen (nothwendigen) Charakters infolge seines allgemeinen Dualismus zwischen Ideal- und Erscheinungswelt dunkel und schwankend; ihre richtige Deutung dürfte darauf hinauskommen, dass der Mensch insofern frei ist, als er die Möglichkeit hat, gegenüber allem empirischen, zeitlich und zufällig bestimmten Begehren sich selbst durch Reflexion auf die überzeitliche Wahrheit seines Vernunftwesens nach den hieraus geschöpften Zweckgedanken zu bestimmen.

§ 11.

Die Willensfreiheit als praktische Lebensaufgabe.

Die Verwirklichung der menschlichen Freiheitsanlage ist eine praktisch sittliche Lebensaufgabe, welche im geschichtlichen Gesammtleben durch die göttliche Erziehung des Menschengeschlechts, im Einzelleben durch die auf Verwerthung der geschichtlich gegebenen Erziehungsmittel („Gnadenmittel“) beruhende Selbsterziehung mittelst Uebung der Willenskraft, Ausbildung der Verstandeseinsicht und Veredlung der Gefühlsstimmung erfüllt wird.

Gegenüber den aus der eigenen Natur und aus dem äusseren Weltlauf stammenden Neigungen und Stimmungen besteht die

Freiheit in der sicheren und stetigen Herrschaft des vernünftigen zweckbewussten Geistes über die wechselnden Erregungen seines Empfindungslebens. Diese Herrschaft wird nicht gewonnen durch bloss negative Unterdrückung des emotionalen Lebens (buddhistische und *Schopenhauer*'sche Willensverneinung, *stoische* Apathie, mönchische Askese), sondern dadurch dass alle besonderen Emotionen sinnlicher und geistiger Art dem einen Gedanken und Gefühl der persönlichen Würde und der positiven Lebensbestimmung des Guten untergeordnet und angepasst werden.

Im Verhältniss des Individuums zur Gesellschaft geht der Wille aus vom unreflectirten (naiven) Gehorsam gegen die bestehende Sitte und Ordnung, die als göttlich eingesetzte gilt. Mit dem Erwachen der Reflexion emancipirt sich das Subject von der Sitte und setzt seine Willkürfreiheit über das positive Gesetz, bis es aus der Erfahrung äusserer Collisionen und innerer Widersprüche der Nichtigkeit seiner Scheinfreiheit inne wird. Damit kommt es zur Selbstbesinnung und Erkenntniss des Guten als des wahren vernünftigen Willenszwecks, den die Freiheit nunmehr sich selbst zum Gesetz macht. Sofern nun die positiven Gesetze der Gesellschaft als der relative (zeitlich und örtlich bedingte) Ausdruck der Vernunftidee des Guten erkannt werden, fühlt sich die autonome sittliche Freiheit zum bedingten Gehorsam gegen sie verpflichtet, vorbehaltlich des Rechts und der Pflicht der Kritik und Vervollkommnung der Unvollkommenheit der geschichtlich gewordenen Ordnung.

Wahrheit und Liebe sind der erfüllende Inhalt, die treibende Kraft und die bindende Norm der realen sittlichen Freiheit, welche in der Einheit des Willens mit Vernunft und Gewissen besteht. (Joh. 8, 32. 36. Röm. 8, 2. 13, 10. Jac. 2, 8. II Joh. 3.)

§ 12.

Das Prinzip des Sittlichen als höchstes Gut und als Gesetz des Guten.

Der menschliche Wille findet sich von Anfang unterworfen einer gemeinsamen Ordnung des Handelns, welche er als die

berechtigte Macht oder Autorität über sich anzuerkennen nicht umhin kann. Diese Ordnung ist von der Urmenschheit überall auf irgendeine göttliche Kundgebung oder Stiftung und Gesetzgebung zurückgeführt und unter der schützenden Hut der Gottheit stehend gedacht worden. Insofern hat alles Sittliche seinen geschichtlichen Ursprung im religiösen Glauben. Aber für den zum selbständigen Nachdenken herangereiften Geist konnte die Begründung der sittlichen Gesetze auf positive Gottesoffenbarung nicht mehr genügen, weil aus ihr allein die Verschiedenheit und Wandelbarkeit des Inhalts der Sittengesetze nicht erklärbar wäre und das Motiv des Gehorsams nur das heteronome der Furcht und Hoffnung sein könnte.

Daher hat die Moralphilosophie das Prinzip des Sittlichen zunächst durch Reflexion auf das eigene Wesen des Menschen zu finden gesucht, und zwar auf zweierlei Wegen: 1) indem man (empiristisch) auf das natürliche Begehren des Menschen reflektirte und daraus einen höchsten Zweck oder ein höchstes Gut erschloss, welches die empiristische Moral in der Glückseligkeit zu finden glaubte; 2) indem man (idealistisch) vom vernünftigen Denken des Menschen ausgehend in der reinen Form der logischen Vernünftigkeit oder Allgemeingiltigkeit des Handelns das von der Vernunft apriori gegebene Gesetz des Guten erblickte. Jeder dieser beiden Wege führt zu einer einseitigen Fassung des Prinzips, enthält aber ein Moment der Wahrheit, die in der Synthese beider Seiten zu suchen ist.

Die empiristische Moral fasst zwar mit Recht das sittliche Prinzip als höchsten Zweck von unbedingt werthvollem Inhalt. Aber indem sie diesen in der Glückseligkeit finden will, verwechselt sie den objektiven Zweck mit dem, was nur subjektive Folge und Kennzeichen seiner Erreichung sein kann, macht bei der Mannigfaltigkeit des menschlichen Glückstrebens eine allgemeingiltige Gesetzgebung unmöglich, setzt an die Stelle unbedingter Verpflichtung und selbstverleugnender Pflichterfüllung eine berechnende Klugheitsmoral und hebt mit alledem die Würde und Reinheit des Sittlichen auf. Nur eine solche Fassung des „höchsten Guts“ eignet sich zum Prinzip des Sittlichen, welche

einen von allem zufälligen Begehren der Einzelnen unabhängigen, von der Vernunft nothwendig zu denkenden allgemeinen Zweck enthält.

Die idealistische Moral fasst zwar mit Recht das sittliche Prinzip als das in der Vernunft begründete allgemein und unbedingt verbindliche „Gesetz des Guten“. Aber indem sie dasselbe in der von allen inhaltlichen Zwecken entleerten Form des Handelns findet, beraubt sie das Gesetz aller motivirenden Kraft auf den Willen, macht die Ableitung bestimmter sittlicher Forderungen aus dem allgemeinen Formalprinzip sowie die Werthunterschiede der sittlichen Beurtheilung des konkreten Handelns unmöglich und lässt die Verschiedenheit der sittlichen Ueberzeugungen unerklärt. Nur eine solche Fassung des sittlichen „Gesetzes“ eignet sich zum Prinzip, welche, auf dem Gedanken eines höchsten Zweckes beruhend, die Mannigfaltigkeit des sittlichen Inhalts nicht ausschliesst, sondern implicite einschliesst.

Dieser Forderung entspricht das christliche Sittenprinzip der „Vollkommenheit“, sofern darunter zu verstehen ist die Selbstverwirklichung des menschlichen Wesens in der Vollständigkeit und harmonischen Ordnung aller seiner Anlagen und Fähigkeiten sowohl im Einzelnen als auch in der Gemeinschaft Aller. Da dieses die allgemeine in der Vernunftanlage des Menschen begründete Zweckidee ist, so ist mit ihrer Verwirklichung auch die Glückseligkeit als natürliche Folge für die Gesammtheit verknüpft und somit der allgemeine Einklang des Guten oder Seinsollenden mit dem höchsten Gut oder dem befriedigten Wollen verbürgt. Und sofern die Vernunftanlage des Menschen, kraft welcher die Idee der Vollkommenheit sein nothwendig zu denkender höchster Zweck und unbedingtes Gesetz, Offenbarung und Abbild der urbildlichen göttlichen Vernunft ist, so wird durch die sittliche Autonomie des Menschen die Theonomie nicht ausgeschlossen, sondern diese ist als letzter Grund der unbedingten Erhabenheit („Heiligkeit“) des Sittengesetzes vorauszusetzen. Autonomie ohne Theonomie wird zur Willkür des sichselbstvergötternden Ich; Theonomie ohne Autonomie wird zu einem die freie Persönlichkeit vernichtenden theokratischen Absolutismus.

§ 13.
Entwicklung des absoluten Ideals im Nach- und Nebeneinander der konkreten relativen Ideale.

Während die unbedingt verpflichtende Kraft („Heiligkeit") des Sittengesetzes auf seinem ursprünglichen (apriorischen) Angelegtsein in der menschlichen Vernunft beruht, lässt sich dessen Inhalt im Einzelnen nur aus der erfahrungsmässigen Erkenntniss der Bedürfnisse der menschlichen Natur und Gesellschaft bestimmen. Da aber diese vom jeweiligen Stand der ganzen Kulturentwicklung der Völker und Zeitalter bedingt ist, so entwickelt sich das sittliche Bewusstsein durch wechselnde Formen sittlicher Ideale, deren jedes insoweit, als es der jeweilige Ausdruck der sittlichen Idee überhaupt ist, unbedingt verpflichtende Kraft besitzt, obgleich es von einem fortgeschrittenen sittlichen Bewusstsein aus als nur relative, weil zeitlich bedingte und beschränkte, Wahrheit erkannt wird.

Der eine allgemeine Vernunftzweck des Guten zerlegt sich in eine Vielheit wechselseitig bezogener und bedingter Zwecke, in deren Erfüllung sich die Menschheit in der Art theilt, dass jedem Gesellschaftskreis und jedem Individuum nach seiner Lebensstellung und inneren Befähigung eine besondere Aufgabe als Lebensberuf zufällt. Die allgemeine Pflicht des Guten besondert sich daher für Jeden zu der individuellen Pflicht, in seinem Lebensberuf das ihm individuell mögliche Beste zur Erfüllung der allgemein menschlichen Bestimmung zu leisten.

§ 14.
Das Gewissen.

Die psychologische Form, in welcher das Sittengesetz als verpflichtende Macht zum Bewusstsein kommt, ist das Gewissen d. h. das Gefühl des sittlichen Werthes oder Unwerthes, der Richtigkeit oder Verwerflichkeit unserer — sei es begangenen oder zu begehenden — Handlungen, je nachdem ihre Motive (nicht Folgen) übereinstimmen mit der von uns als unbedingt verpflichtend anerkannten Norm oder sittlichen Ordnung des

Wollens und Handelns. Ueber den Ursprung des dem Gewissensurtheil zu Grunde liegenden unmittelbaren Bewusstseins einer verpflichtenden Norm stehen sich zweierlei Ansichten gegenüber, deren jede zwar eine Seite der Wahrheit enthält, aber nicht das ganze Phänomen zu erklären vermag.

Nach der einen (supranaturalistischen) ist das im Gewissen funktionirende Gesetz nach seiner ganzen inhaltlichen Bestimmtheit die unmittelbare Offenbarung Gottes, sei es dass sein Inhalt als Summe sittlicher Ideen dem Menschen vom Schöpfer eingepflanzt und somit jedem Individuum angeboren sei; sei es, dass in jedem Fall die entscheidende Norm durch eine unmittelbare Eingebung dem Menschen kundwerde. In der ersten Form scheitert diese Theorie an der psychologischen Unmöglichkeit der „angeborenen Ideen“; in der zweiten macht sie das sittliche Bewusstsein zum permanenten Wunder der unmittelbaren göttlichen Orakel; in beiden Formen aber macht sie die Thatsache der grossen Verschiedenheit der sittlichen Urtheile nach Zeiten, Völkern und Religionen unerklärlich. Ihre relative Wahrheit aber liegt darin, dass die Form der Unbedingtheit, mit welcher das Gewissensurtheil sich äussert, einen überempirischen (transscendentalen) Ursprung voraussetzt.

Nach der anderen (empiristisch-positivistischen) Ansicht ist das Gewissensgesetz nur von aussen durch die Gesellschaft dem Menschen angebildet worden, indem aus der Erfahrung der für die Gesellschaft (die herrschenden Klassen) nützlichen Folgen der Handlungen sich allgemeine Regeln bilden, welche durch die Erziehung und sozialen Zwangsmittel jedem Einzelnen so eingeschärft werden, dass er sie als Norm seiner Selbstbeurtheilung anerkennt. Diese Theorie erklärt zwar die Verschiedenheit und geschichtliche Wandelbarkeit des Inhalts der sittlichen Urtheile; aber sie vermag weder zu erklären das bei aller inhaltlichen Verschiedenheit doch immer gleich unmittelbare und unbedingte Gefühl der inneren Gebundenheit des eigenen Willens an die anerkannte sittliche Norm, noch auch das Recht des persönlichen Gewissens auf selbständige Prüfung und Correktur der überkommenen gesellschaftlichen Normen. Der Positivismus ver-

kennt sowohl die bindende als die befreiende Macht der sittlichen Wahrheit, welche auf ihrem übermenschlichen heiligen Grunde beruht; daher kommt seine Erklärung des Gewissens einer Verneinung desselben gleich.

Hieraus erhellt, dass eine allseitige Erklärung der Thatsache des Gewissens nur möglich ist unter gleichmässiger Beachtung der zwei in ihm zur unlösbaren Einheit verbundenen Faktoren: eines apriorischen oder angeborenen und aposteriorischen oder angebildeten. Jener besteht in dem zur Vernunftanlage des Menschen gehörigen sittlichen Sinn oder Trieb und Gefühl für Ordnung und Harmonie der mannigfachen (sinnlichen und geistigen, egoistischen und altruistischen) Triebe und Motive. Wie dieser Sinn aller sittlichen Entwicklung als erzeugendes und leitendes Prinzip zu Grunde liegt, so bedarf er hinwiederum zu seiner Entfaltung in ein inhaltlich bestimmtes sittliches Bewusstsein der gesellschaftlichen Erfahrung von der Zweckmässigkeit der Handlungsweisen der Einzelnen für die Zweckerfüllung des Ganzen (für Realisirung des höchsten Gutes). Die so empirisch gebildeten Formen objektiver Lebensordnungen, Sitten und Gesetze werden vom Individuum vermöge seines angeborenen Vernunftsinnes als das diesem entsprechende und ihn befriedigende, somit als die objektive Vernunftordnung und allgemein verpflichtende Norm anerkannt. Aber die an und mittelst dieser vorgefundenen objektiven Norm gebildete und entwickelte sittliche Urtheilskraft des Einzelnen vermag dann auch über das Gegebene hinaus selbständig zu urtheilen, theils das Unbestimmte durch feinere Bestimmungen ergänzend, theils das Irrige des Ueberlieferten durch reinere Erkenntniss der sittlichen Wahrheit verbessernd.

Sofern das Gewissen nach seinem ursprünglichen und beharrlichen Formalprinzip in dem sittlichen Vernunftsinn besteht, welcher das göttliche Ebenbild des Menschen ausmacht, und sofern es seine mannigfachen und wandelbaren inhaltlichen Bestimmungen aus der sittlichen Weltordnung entnimmt, die sich unter göttlicher Leitung geschichtlich bildet, so ist das ganze einheitliche Gewissensphänomen die subjektive (innergeistige)

Offenbarung des durch psychologische und historische Vermittlungen sich kundgebenden heiligen Gotteswillens (Glaubenslehre, § 68) und heisst also mit Recht eine „Stimme Gottes" im Menschen, das „innere Licht" und „in's Herz geschriebene Gottesgesetz" (Mt. 6, 23. Röm. 2, 14).

Auf der Abhängigkeit der Gewissensfunktion von der Bildung der sittlichen Einsicht beruhen die Erscheinungen des schlummernden Gewissens (bei unentwickelter Einsicht), des schwachen und schwankenden Gewissens (bei unklarer Einsicht) und des irrenden Gewissens (bei verkehrt ausgebildeter Einsicht). Dem engen (skrupulosen) und weiten (laxen) Gewissen liegt neben mangelhafter Einsicht auch zu reizbare oder zu stumpfe Empfindlichkeit des Gefühls zu Grunde. Die völlige Abstumpfung desselben bis zur Erstorbenheit oder „Verstockung" des Gewissens ist Folge habitueller Verletzung desselben durch Nichtbeachtung.

§ 15.

Wesen des Bösen.

Nach der Norm des sittlichen Gesetzes gemessen erscheint der erfahrungsgemässe Zustand der natürlichen Menschheit als ungut oder böse.

Das Wesen des Bösen ist weder bloss Endlichkeit, Schranke, Mangel *(Spinoza)*, noch bloss Sinnlichkeit, Uebermacht derselben über den Geist, Schwäche des Geistes *(Kant, Fichte, Schleiermacher)*, noch auch rein geistige Selbstsucht als bewusste Selbstvergötterung und Gottverleugnung *(J. Müller)*, noch endlich eine bloss äusserliche Verbindung dieser verschiedenen besonderen Momente.

Das Wesen des Bösen besteht vielmehr in der gesetzwidrigen Eigenwilligkeit[1]), und zwar als natürliches in dem naiv gesetzlosen Streben der einzelnen Triebe nach unbedingter und rücksichtsloser Befriedigung, als sittliches aber in der bewusst gesetzwidrigen Richtung des Willens auf Be-

[1]) I Joh. 3, 4.

friedigung seiner natürlichen Triebe trotz des verwehrenden Gesetzes.

Sofern das gesetzwidrig-eigenwillige Streben theils auf Befriedigung der sinnlichen theils auf selbstische Befriedigung der geistigen Triebe geht, tritt das seinem Wesen nach einheitliche Böse in der doppelten Erscheinung des sinnlichen und (speciell) selbstsüchtigen Bösen auf.

§ 16.

Ursprung des Bösen.

Da das Böse erfahrungsmässig ein Allgemeines und Angeborenes ist, so kann es seinen Ursprung nicht haben in einer freien That der Einzelnen, weder in ihrem irdischen noch in einem vorirdischen Dasein (jenes nach indeterministischer, dieses nach prädeterministischer Theorie, vgl. § 10).

Ebensowenig ist es zu erklären aus einem geschichtlichen Sündenfall der Ureltern, deren Sünde nicht Ursache, sondern Erscheinung und Wirkung der schon vorauszusetzenden Sündhaftigkeit ist; wie sie ja auch vom Apostel Paulus (Röm. 7, 7ff.) als Typus des wesentlich gleichartigen Hergangs des Sündigwerdens aller einzelnen Menschen betrachtet wird.

Der Ursprung des Bösen liegt darin, dass das jeder Seele naturnothwendige Streben nach Befriedigung ihrer natürlichen Triebe durch das entgegentretende Gesetz, obgleich dasselbe als berechtigt ideell anerkannt wird, doch sowenig unmittelbar auch reell beherrscht werden kann, dass es vielmehr zum gesetzwidrigen Gelüsten und eigenwilligen Trotzen gesteigert wird, was sich dem erwachenden sittlichen Bewusstsein als ein schon vorgefundener, also jenseits seiner sittlichen Freiheit begründeter oder natürlicher Hang zum Bösen darstellt.

Zu dieser allgemeinen, in der Gattungsnatur überhaupt begründeten Sündhaftigkeit kommen dann noch als geschichtliche Folgen der sittlich abnormen Beschaffenheit der Voreltern die in überstarker oder krankhafter Anlage einzelner Triebe begründeten individuellen Prädispositionen zu besonderen Formen des Bösen. Diese eigentlich allein anererbten

besonderen Neigungen bilden mit jenem allgemeinen und natürlich-menschlichen bösen Hang zusammen die „Erbsünde“.

§ 17.

Wirkliche Sünde und Schuld.

Während der angeborene böse Hang nur die Potenz der Sünde und noch nicht persönliche Schuld ist, so kommt es zur wirklichen und als Schuld zurechenbaren Sünde dadurch, dass sich der Wille dem versuchlichen Reiz der Begierde, die er als verwerflich kennt, doch hingiebt, sei es in innerlichem Wunsch und Vorsatz (Gedankensünde) oder in äusserer Handlung (Thatsünde).

Die Schuld der Sünde hängt an der Zurechnungsfähigkeit des Thäters, die selbst verschiedene Grade hat, je nachdem derselbe aus wirklicher d. h. ihrer Motive bewusster und freier (nicht vom Affekt bezwungener) Selbstbestimmung handelte. Die Schwere der Schuld bemisst sich theils nach der objektiven Beschaffenheit der Handlung oder nach dem Werth des von ihr verletzten sittlichen Gutes, theils nach dem sittlichen Zustand und dem Grade der Verantwortlichkeit des Handelnden. Uebrigens ist zu unterscheiden zwischen der rechtlichen und der moralischen Schuldbeurtheilung, welche die einzelne That im Zusammenhang des ganzen sittlichen Zustandes des Thäters und diesen wieder im Zusammenhang seines ganzen Gesellschaftskreises betrachtet.

§ 18.

Entwicklung des Bösen.

Durch die Gewöhnung des sündigen Thuns entwickelt sich der angeborene böse Hang zu einem habituellen Zustand der Sündhaftigkeit oder der Untugend, welcher theils in abnormer Ausbildung einzelner Neigungen theils in Verkehrtheit der allgemeinen sittlichen Gesinnung sich äussert.

Die im individuellen Naturell mit besonderem Stärkegrad angelegten Triebe bilden sich bei zuchtlosem Gewährenlassen zu einseitigen, die sittliche Ordnung störenden Neigungen oder

Untugenden aus, welche durch die Macht der Gewohnheit verstärkt zu Leidenschaften sich steigern, welche den Willen knechten, und aus welchen sich bei unnatürlicher Entartung der Reizbarkeit des Triebes die moralisch-psychischen Krankheitszustände der Laster ergeben. Zu unterscheiden sind die Laster der Schwachheit (sinnliche Genussucht, Trägheit und Feigheit) und die der Bosheit (selbstischer Hochmuth, Herrschsucht, Grausamkeit etc.).

Von der verkehrten Ausbildung der einzelnen Neigungen noch zu unterscheiden ist die Verkehrtheit der ganzen sittlichen Gesinnung, bestehend in der prinzipiellen Beherrschung des persönlichen Sinnes durch die natürliche Sündhaftigkeit („Fleischlichgesinntsein"). Ihre Grundformen sind: der gesetzlose Leichtsinn und die äusserlich-gesetzliche (legale) Selbstzufriedenheit (Pharisäismus). Die Steigerung beider liegt in irreligiöser Gottlosigkeit und in falschreligiöser Scheinheiligkeit.

Das Verharren in der sündigen Gewohnheit und Gesinnung bei steigender Abstumpfung der Gewissensreaktion führt zum „geistlichen Tod" d. h. zur Unempfänglichkeit für sittlich heilende Einflüsse („Verstockung, Sünde wider den heiligen Geist").

§ 19.

Das Böse als Macht der Gemeinschaft.

Wenn in der Gemeinschaft die Reaktion des Guten nicht überwiegt über die Tendenzen des Bösen, so steigert sich dieses zu einer gemeinsamen Korruption theils durch den direkten üblen Einfluss des bösen Beispiels theils indirekt dadurch, dass die vom Unrecht Bedrohten zur Nothwehr durch Gewalt oder List gedrängt werden.

So bildet sich ein Gemeingeist des Bösen, der durch die Korruption der öffentlichen Sitte und der öffentlichen Meinung das allgemeine Niveau des sittlichen Urtheils herabdrückt und auf die Erschlaffung und Verwirrung der individuellen Gewissen zurückwirkt. Mit der praktischen Degeneration verbünden sich in steigender Wechselwirkung theoretische Fehlrichtungen des Zeitgeistes, einseitige und halbwahre Ideen und Principien

der intellektuellen und religiösen Weltanschauung, welche theils die allgemeine sittliche Widerstandskraft schwächen, theils einseitige sittliche Bestrebungen zum zerstörenden Fanatismus steigern.

Wenn endlich auch die zur Wahrung der sittlichen Ordnung bestimmten socialen Institutionen zu Organen des Bösen verkehrt werden, die durch ihre Autorität das Unrecht legalisiren und das reagirende Gute als illegitim unterdrücken, so kommt das Böse zu einem gewissen stabilen und organisirten Bestand als „Reich des Bösen“, der als Zerrbild der sittlichen Weltordnung den Charakter dämonischer Gottwidrigkeit annimmt und nur noch Objekt der richtenden und vernichtenden Reaktion göttlicher Weltregierung sein kann (Beispiel: das römische Weltreich als Widerspiel des christlichen Gottesreichs — vgl. *Augustin*, de civitate Dei).

Zweiter Abschnitt.

Der christliche Tugendcharakter.

§ 20.

Begriff der Tugend.

„Tugend“ heisst Tüchtigkeit für den persönlichen Lebenszweck. Je nach der Auffassung desselben richtet sich die inhaltliche Bestimmung des Tugendbegriffs.

Nach durchschnittlicher griechischer Ansicht ist die Tugend das für den Zweck der individuellen Glückseligkeit richtige Verhalten, ihre Grundform also die Weisheit. (*Sokrates:* Das richtige Wissen von der Zweckmässigkeit des Handelns; *Plato:* Die schöne Harmonie der Seele unter der Lenkung der Vernunft; *Aristoteles:* Die durch Einsicht geleitete Willensbeschaffenheit, welche die richtige Mitte zwischen Extremen hält;

Stoa: Die vernunftgemässe Beschaffenheit der Seele, sofern sie durch Einsicht und Willensstärke zur Freiheit von Affekten gelangt; *Epikur:* die zur Glückseligkeit oder Gemüthsruhe dienliche weise Lebensordnung.)

Nach alttestamentlicher Ansicht ist die Tugend die Angemessenheit des Lebens an den im Gesetz Israels geoffenbarten Willen Gottes, also Gerechtigkeit (welche zwar von den Propheten wesentlich als Rechtschaffenheit der Gesinnung verstanden wurde, aber mit dem wachsenden Positivismus der jüdischen Gesetzesreligion zur Legalität der einzelnen Geboterfüllung verflachte).

Das Christenthum erkennt das Wesen der Tugend in der herzlichen Liebe zum Guten (zu Gott und dem Göttlichen am Menschen), welche als heiliger Geistestrieb die (hebräische) Gebundenheit an den verpflichtenden Gotteswillen mit der (griechischen) Freiheit vernünftiger Selbstbestimmung verbindet und aus der einheitlichen Kraft des verinnerlichten Geistesgesetzes sich zur Vielheit der Geistesfrüchte oder Tugenden entfaltet (Mc. 12, 30f. Gal. 5, 22. Phil. 4, 8).

Die katholische Scholastik hat, entsprechend der Lehre von der doppelten Sittlichkeit, die Tugend in zwei wesentlich verschiedene Klassen getheilt: 1) Die natürliche (welche *Thomas* nach Aristoteles als eine die richtige Mitte haltende Willensbeschaffenheit beschreibt und nach Plato in die vier Kardinaltugenden theilt) und 2) die übernatürlichen oder theologischen Tugenden (I Cor. 13, 13. Mtth. 5, 3ff.), welche als eingegossene Gnadengaben die natürliche Tugend ergänzen.

In der neueren Ethik wiederholen sich die alten Unterschiede des Tugendbegriffs: Nach den einen ist sie die natürliche Gefühlsweise der schön gestimmten oder der wohlwollenden Seele *(Shaftesbury, Hutcheson, Schopenhauer);* nach Anderen die dem rechtverstandenen Glückseligkeitsinteresse entsprechende verständige Handlungsweise *(Locke, Bentham, Helvetius, Mill);* nach Andern die Unterordnung des Willens unter das verpflichtende Gesetz (*Kant:* die moralische Stärke des Willens in Befolgung seiner Pflicht und Unterordnung seiner Neigungen unter dieselbe);

nach Andern die Gesinnung, in welcher das Sollen zum stetigen und herzlichen Wollen geworden ist (*Schiller:* Die Neigung zur Pflicht, *Hegel:* Die zum Charakter gewordene Sittlichkeit oder sittliche Virtuosität, *Krause:* Die Gesundheit des ganzen Geistes, der stetig und harmonisch in reinem freien Willen lebt, *Schleiermacher:* Die im Einzelnen zur persönlichen Gesinnung und Fertigkeit gewordene Kraft der Vernunft, *Rothe:* Diejenige Bestimmtheit des Individuums, vermöge welcher dasselbe in dem normal und stetig verlaufenden Prozess der Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit begriffen ist).

Die christliche Tugend ist am einfachsten zu bestimmen als die der Idee des Menschen als des Gotteskindes entsprechende Gesinnungs- und Handlungsweise, welche zur Erreichung des göttlichen Menschheitszweckes an der eigenen Person und an der Gesellschaft tüchtig ist. Es fragt sich, wie sie zu Stande komme, und wie sie sich nach den einzelnen Lebensbeziehungen in eine Mehrheit von Tugenden entfalte.

§ 21.

Die Erziehung zur Tugend.

Zur Tugendbildung genügt weder die Mittheilung von Wissen (*Sokrates*, ältere *Stoa*), weil diesem die praktische Motivationskraft fehlt; noch die Willensübung (*Aristoteles*), weil das Guthandeln das Gutsein nicht bewirken kann, sondern voraussetzt; noch der ästhetische Eindruck des Schönen (*Plato*, *Schiller*), weil das Schöne mit dem Guten zwar verwandt, aber nicht identisch ist; noch auch kann sie als unvermitteltes Geschenk Gottes gedacht werden, weil Sittliches durch Freiheit bewirkt wird.

Vielmehr wird die christliche Tugend erzeugt durch die erziehende Macht des christlichen Geistes (der „erziehenden Gnade“ Tit. 2, 12), welcher durch die verschiedenen Mittel der sittlichen und religiösen Gemeinschaft (Familie, Schule, Staat, Kirche) die heranwachsende Persönlichkeit allseitig beeinflusst und ihre sittlichen Kräfte weckt und belebt, womit dann das anfängliche Erzogenwerden mehr und mehr zum selbstthätigen Sicherziehen der gereiften Persönlichkeit wird.

Sofern die Tugend Gesinnungs- und Handlungsweise ist, bezweckt die christliche Erziehung einerseits die Bildung der guten Gesinnung, was unter Voraussetzung des eigenwilligen Sinnes des natürlichen Menschen durch Sinneserneuerung („Wiedergeburt oder Bekehrung“) zu bewirken ist; andererseits die Fertigkeit des guten Handelns, was unter Voraussetzung der natürlichen Untugenden durch fortgehende Lebenserneuerung („Heiligung“) sich vollzieht.

Beides, die Sinnes- und Lebenserneuerung, ist das gemeinsame Werk der Gnade und der Freiheit, so jedoch, dass vor und bei der Sinneserneuerung (Wiedergeburt) der Mensch zur erziehenden Gnade sich überwiegend empfänglich verhält, im Wiedergeborenen aber der erneuerte Sinn zur selbstthätigen Kraft der neuen Lebensführung wird („gratia praeparans, operans, cooperans“),

§ 22.

Die Sinneserneuerung.

Die Sinneserneuerung („Wiedergeburt“) besteht negativ in der Abkehr des ganzen Herzens vom natürlich Bösen oder in Busse, und positiv in der Hinkehr zum göttlich Guten oder in Glauben.

Die wahre Busse, wohl zu unterscheiden vom blossen Leid über die Sündenstrafen, auch von der Reue über einzelne Sünden, besteht in dem herzlichen Gefühl der Unwürdigkeit und Unseligkeit des Menschen in seiner Entfremdung von Gott, sei diese gottwidriger Sündendienst oder gottvergessene Weltliebe oder auch knechtischer Gottesdienst; ein Gefühl, das in seinem Kontrast mit dem Vorgefühl der Seligkeit in der Hingabe an Gott zum thatkräftigen Sichlossagen des Ich von seiner natürlichen Sündhaftigkeit und Verlangen nach Gottes Gemeinschaft wird.

Der wahre Glaube ist die praktische Erkenntniss der im Evangelium geoffenbarten religiös-sittlichen Wahrheit und die Aufnahme derselben in's eigene Gemüth zur heiligenden Kraft des Wollens und zum beseligenden Gut des Fühlens. Obgleich

am lebendigen Glauben alle Seiten des persönlichen Geistes betheiligt sind, kann doch je nach Individualität und Lebensführung bald Gefühl, bald Wille, bald Erkenntniss den überwiegenden Impuls geben und für die Glaubensrichtung sowie die Auffassung des Glaubensgegenstandes massgebend werden. Also keine methodische oder moralistische Schablonen!

Die Wirkung der Busse und des Glaubens ist die Umwandlung des natürlichen in den neuen Menschen nach Christi Bild[1]) oder die Erzeugung des wahren Lebens in Gott durch den heiligen Geist der Gotteskindschaft[2]), was gegenüber dem Schuldgefühl als Frieden der Versöhnung[3]), gegenüber dem Druck der Weltübel als Freude der Siegesgewissheit[4]) und gegenüber der Gesetzesknechtschaft als Freiheit des Liebeswillens[5]) sich kundgiebt.

§ 23.

Die Lebenserneuerung.

Das in der Sinneserneuerung verinnerlichte Prinzip eines neuen heilig-geistigen Lebens kommt zur wirksamen und allseitigen Entwicklung in der fortgehenden konkreten Lebenserneuerung oder „Heiligung“, an welcher ebenfalls die bekämpfende und aneignende Seite (Busse und Glaube) zu unterscheiden sind.

Nach ihrer negativen oder bekämpfenden Seite (als „Mitsterben mit Christo“) besteht die Heiligung in der fortgehenden Ueberwindung der sündigen Naturbestimmtheit nach ihrer sinnlichen wie geistigen Seite durch demüthige Erkenntniss der noch immer vorhandenen Schwachheit und durch muthige Bekämpfung und Besiegung der von ihr ausgehenden Versuchungen. Die Sünden der Wiedergeborenen sind als Nachwirkungen

1) II Cor. 5, 17. 3, 18. Gal. 6, 15. Col. 3, 10. Eph. 4, 24. Röm. 13, 14.

2) Röm. 8, 2. 9. I Cor. 6, 17. Gal. 2, 20. Col. 3, 3. Joh. 14, 23. 17, 21 ff. I Joh. 4, 16.

3) Röm. 5, 1 ff. Joh. 14, 27. Mtth. 11, 29.

4) Röm. 8, 24—39. 14, 17. Joh. 16, 33. I Joh. 5, 4.

5) Gal. 4, 6 f. 5, 6. Röm. 8, 2. 15. 7, 6. 13, 10. II Cor. 3, 17. 5, 14.

der natürlichen Sündhaftigkeit Hemmungen und Erkrankungen des neuen Lebens, welche durch erneute Busse wieder gut zu machen sind, damit sie nicht zu bleibendem Rückfall führen („Todsünden“ werden).

Nach ihrer positiven oder aneignenden Seite (als „Mitleben mit Christo“) besteht die Heiligung im fortschreitenden Herrwerden und Sichentfalten des heiligen Geistes im ganzen Personleben nach allen seinen Anlagen und Kräften, näher in der wachsenden Reinheit und Klarheit der religiös-sittlichen Erkenntniss, Kräftigkeit und Freiheit des sittlichen Willens und Stetigkeit, Sicherheit und Freudigkeit des sittlichen Selbstgefühls.

§ 24.
Die sittlichen Tugendmittel.

„Tugendmittel“ heissen theils die objektiven Wirkungsmittel der erziehenden Gnade, deren Darstellung in die christliche Socialethik gehört, theils die subjektiven Hilfsmittel der sittlichen Selbsterziehung. Unter ihnen sind die sittlichen und religiösen Tugendmittel zu unterscheiden („Wachen und Beten“).

Die sittlichen Tugendmittel bestehen in Wachsamkeit und Selbstzucht. Zur Wachsamkeit gehört vorzüglich die richtige Selbsterkenntniss, besonders hinsichtlich der eigenen Schwächen und Mängel; sie wird gewonnen durch regelmässige und wahrhaftige Selbstprüfung, welche aber nicht zur eitlen und müssigen Selbstbespiegelung werden darf. Weiter muss zur Selbsterkenntniss die Welterkenntniss, besonders die richtige Beurtheilung des jeweils herrschenden Zeitgeistes hinzukommen.

Zur Selbstzucht gehört die richtige leibliche und seelische Diätetik und Asketik. Ihr Zweck soll nicht sein Ertödtung der Sinnlichkeit, sondern sichere und freie Beherrschung derselben. Als Uebungsmittel hierzu ist unter Umständen das „Fasten“ in dem weiteren Sinn der freiwilligen Enthaltung von sinnlichen Genüssen zweckdienlich. Ebenso ist gegenüber der geistigen Genusssucht (Weichlichkeit, Zerstreuungs- und Vergnügungssucht) seelische Diätetik durch Enthaltung, Abhärtung

und Gewöhnung an regelmässige Lebensordnung und Arbeitsamkeit zu empfehlen.

Art und Grad aller dieser Uebungen hat Jeder nach Massgabe seiner individuellen Bedürfnisse zu wählen. Keiner aber darf das, was nur als Mittel zur Selbsterziehung von Werth ist, zum Selbstzweck machen, noch auch Uebungen, deren Nothwendigkeit gerade einen vorhandenen Mangel an sittlicher Fertigkeit voraussetzt, sich zum Selbstruhm, zum eitlen Vorzug oder gar zum verdienstlichen Werk anrechnen.

§ 25.

Das religiöse Tugendmittel: Gebet.

Das religiöse Tugendmittel ist das Gebet oder der Verkehr der Seele mit Gott und die fromme Betrachtung oder Beschäftigung der Gedanken mit göttlichen Dingen.

Als unmittelbarste Vollziehung des religiösen Aktes oder der Lebensgemeinschaft mit Gott ist das Gebet theils Hingebung des eigenen Selbst an Gott in ehrfürchtiger Verehrung Gottes (Anbetung), theils empfangendes Aneignen der göttlichen Lebenskraft zur eigenen Beseligung (Gottesgenuss), beides nicht zwei Arten, sondern die untrennbaren Seiten jedes wahren Gebets. Der Art nach unterscheidet sich das Gebet in Bittgebet, welches die Förderung des eigenen Lebens oder die Ueberwindung seiner Hemmungen bei Gott sucht, und Dankgebet, welches der Freude über die erfahrene Lebensförderung durch Gott Ausdruck giebt durch dankbare Anerkennung seiner Güte.

Das spezifisch christliche Gebet ist das „Gebet im Namen Jesu" d. h. dasjenige, welches im Sinne Jesu, also mit kindlich demüthigem Vertrauen auf die väterliche Liebe und Weisheit Gottes, auf das wahrhaft Gute gerichtet ist. Gegenstand des Bittgebets dürfen alle Anliegen des Menschen werden, auch die auf irdische Güter und Uebel sich beziehenden, vorausgesetzt, dass sie in christlicher Ergebung untergeordnet werden dem einen höchsten Gut: der persönlichen Vervollkommnung und Beseligung im heiligen Geist der Gotteskindschaft (Luc. 11, 13) und dem Kommen des Gottesreiches in der Ver-

vollkommnung der Gesellschaft. Das Fürbitte-Gebet ist der religiöse Ausdruck der brüderlichen Gemeinschaft der durch besondere Bande der Liebe oder durch die Gemeinsamkeit der objektiven sittlichen Zwecke Verbundenen.

Die Form des Gebets hat nur Bedeutung als entsprechende Erscheinung der Gebetsgesinnung. Mustergebet ist das „Vater-Unser“ als der wahrste und schlichteste Ausdruck der wesentlichen Gebetsanliegen des frommen Menschen als solchen. Ausser diesem sind Formulargebete nur zu empfehlen beim gemeinsamen Gebet, welches feierlichster Ausdruck und kräftigstes Förderungsmittel der Einheit im Geist ist.

Die Erhörung des Gebets ist die vom Gläubigen unmittelbar in der Reinigung und Kräftigung seines Gemüths zu erfahrende Wirkung, welche mit dem inneren Erstarken des sittlich - religiösen Tugendcharakters zugleich seine siegreiche Bewährung in Ueberwindung der Welt zur Folge hat.

§ 26.
Die fromme Betrachtung.

Nächst dem Gebet ist die fromme Betrachtung (Contemplation) oder Beschäftigung des Geistes mit Erkenntniss der mannigfaltigen Offenbarung Gottes ein Mittel zur Vertiefung und Klärung des sittlichen Geistes.

Schon die Naturwelt zeigt dem sinnigen Betrachter die Spuren der göttlichen Macht, Weisheit und Güte und lässt in den Verhältnissen des niederen Lebens die Vorbilder der höheren Lebensgesetze des Gottesreiches erkennen (Jesu Gleichnisse).

Noch unmittelbarer zeugt die Geschichte und besonders die heilige Geschichte alten und neuen Testaments von der Offenbarung der göttlichen Weisheit und Liebe. Daher ist die andächtige Beschäftigung mit der heiligen Schrift ein wichtiges Tugendmittel, zu dessen richtiger Verwerthung die öffentliche Verkündigung und Auslegung des göttlichen Worts im Gemeindegottesdienst Anregung und Anleitung geben kann. Der tugendbildende Werth der heiligen Geschichte beruht vorzüglich auf den erhabenen Tugendidealen, welche sie in den heiligen

Personen, Propheten, Aposteln und zumeist in Jesu Christo uns vorhält, in welchen uns das Heilige mit der anschaulichen Klarheit und anziehenden Kraft der lebendigen Persönlichkeit vor die Seele tritt, das Gemüth zugleich beugend und erhebend, richtend und beseligend.

An die heilige Geschichte kann und soll sich ferner die Betrachtung der allgemeinen Weltgeschichte, besonders der des eigenen Volkes anschliessen, in dessen Geisteshelden wir ebenfalls Tugendideale verehren, welche zwar einseitiger als die biblischen, dafür aber uns an Zeit und Denkart näher stehend, um so leichter uns verständlich sind und sympathisch unser Gemüth bewegen und erheben (die „Heiligen" des Protestantismus).

Endlich wendet sich die fromme Betrachtung von der äusseren Welt der Natur und Geschichte zum eigenen Selbst zurück und findet in den selbsterfahrenen Lebensführungen die Fügungen der erziehenden Weisheit Gottes und schaut in der eigenen Seele das von Gott in ihr angelegte Idealbild des individuellen Guten, dessen Verwirklichung und Ausgestaltung in den mannigfachen Tugenden des harmonischen Tugendcharakters die individuelle Lebensaufgabe bildet.

§ 27.

Die Kardinaltugenden.

Die Tugend als die persönlich angeeignete Kraft des heiligen Geistes ist Tüchtigkeit zur Erfüllung der sittlichen Aufgabe nach ihren verschiedenen Beziehungen und gliedert sich daher in eine den letztern entsprechende Mehrheit von Tugenden, unter welchen sich bestimmte Kardinaltugenden hervorheben lassen.

Die platonische Gliederung der vier Kardinaltugenden, in der kirchlichen Ethik frühe acceptirt, aber gewöhnlich mit den drei theologischen Tugenden (I Cor. 13, 13) unklar kombinirt, ist neuerdings von *Schleiermacher* in christlich modificirter Form wieder aufgenommen worden. Seiner künstlichen Ableitung ist jedoch folgende vorzuziehen:

Die durch die Tugend zu erfüllende sittliche Aufgabe ist Förderung des höchsten Gutes sowohl in individueller als in socialer Hinsicht und beiderseits sowohl negativ: durch Bekämpfung seiner Hindernisse oder ethische Beschränkung der Natur, als positiv: durch Entwicklung seiner Kräfte und Gaben oder ethische Ausbildung der Natur. Die bildende Tugend ist Weisheit und Liebe, die beschränkende ist Besonnenheit und Gerechtigkeit; letztere lassen sich auch in ersteren einbegriffen denken, so dass als eigentliche positive Stammtugenden nur Weisheit und Liebe bleiben.

§ 28.
Die Weisheit.

Weisheit ist die richtige und willenskräftige Erkenntniss des sittlich Guten, näher sowohl die reine und tiefe Ueberzeugung vom allgemeinen höchsten Lebenszweck (die Einfalt der Weisheit), als auch die sichere und klare Beurtheilung des unter den jeweiligen Verhältnissen besten Verhaltens (die Klugheit der Weisheit).

Anfang (Prinzip) der christlichen Weisheit ist der lebendige Gottesglaube oder die Frömmigkeit, welche in sich schliesst: 1) Die ernste Furcht Gottes oder die ehrfürchtige Anerkennung unserer unbedingten Gebundenheit an Gott und Scheu vor Verletzung seines heiligen Willens; 2) die innige Liebe zu Gott oder die dankbare Anerkennung der göttlichen Güte, die freudige Hingabe des eigenen Selbst an Gottes Dienst und die beseligende Freude am Verkehr mit Gott und göttlichen Dingen; 3) das kindliche Vertrauen auf Gott oder die demüthige Ergebung in seine Führungen und die muthige Hoffnung auf die siegreiche Vollendung seiner guten Absichten zu unserem Heil.

Auf diesem Grunde beruht die Weisheit der christlichen Weltanschauung, welche weder in leichtfertigem Optimismus die Welt vergöttert, noch in schwermüthigem und unmuthigem Pessimismus an der Bestimmung der Welt für den Zweck des Guten verzweifelt, sondern sowohl die Güter als die Uebel der Welt dankbar und zufrieden, nüchtern und tapfer

schätzt und verwerthet als mitwirkende Mittel zum wahrhaft Guten (Röm. 8, 28).

Die Klugheit ist die Fertigkeit der sittlichen Urtheilskraft, im einzelnen Fall die richtigsten Mittel für den sittlichen Zweck zu wählen. Sie hat aber nur soweit Tugendwerth, als sie im Einklang steht mit der Weisheit der sittlichen Zwecksetzung, also der harmonischen Lösung der sittlichen Gesammtaufgabe dient. Dazu gehört nicht bloss die richtige Weltanschauung im Allgemeinen, sondern auch die richtige Beurtheilung der jeweiligen Weltlage, insbesondere das nüchterne Verständniss des Zeitgeistes nach seinen guten und schlimmen Seiten, seinen wahren und irrthümlichen Meinungen und Bestrebungen, ferner die richtige Erkenntniss des individuellen Lebensberufs und der daraus folgenden jeweiligen Lebensaufgaben im Besonderen, die entschlossene Anspannuug und Koncentrirung der Kräfte auf deren Erfüllung und die vorsichtige Wachsamkeit im Verkehr mit der Welt.

§ 29.
Die Liebe.

Liebe ist der auf Lebensgemeinschaft gerichtete Wille, welcher in der Hingebung des eigenen Selbst an die andere Persönlichkeit deren Vervollkommnung und Beglückung sucht und dabei die eigene zugleich findet. Die Liebe hat zwar zur Naturgrundlage den Geselligkeitstrieb und das Mitgefühl, aber zur sittlichen Tugend wird sie nur durch das zweckbewusste, grundsätzliche und beharrliche Wollen des Besten des Anderen. Ihr Tugendwerth steht um so höher, je reiner und höher der in der Lebensgemeinschaft erstrebte gemeinsame Lebenszweck erfasst ist, und je grösser der Kreis ist, welchen sie in die Gemeinschaft ihres Fühlens und Strebens aufnimmt. Darum steht die christliche Liebe am höchsten, weil sie auf der dankbaren Liebe zu Gott und auf der Anerkennung des Gottesebenbildes in jedem Menschen beruhend die Verwirklichung der gottähnlichen Vollkommenheit im allgemeinen Bunde der Gotteskinder sich grundsätzlich zum höchsten Zweck setzt. Diese

Allgemeinheit der christlichen Menschheitsliebe schliesst doch verschiedene Abstufungen ihres Grades nach dem näheren oder ferneren Verhältniss der Zugehörigkeit nicht aus.

Da alle Gemeinschaft in der Wechselseitigkeit des Mittheilens und Aneignens besteht, so ist die Liebe theils empfangende oder Dankbarkeit, theils gebende oder Gütigkeit, jede zur vollen Liebe mitgehörig, wenn auch in verschiedenem Grade bei verschiedenen Verhältnissen. Die Gütigkeit ist als Gesinnung Wohlwollen, als Fertigkeit Wohlthätigkeit; der sittliche Werth des Wohlwollens besteht in der Thatkraft des Wohlthuns, der Werth des Wohlthuns in der Reinheit und Weisheit des Wohlwollens. Das Wohlthun der sittlichen Liebe hat mit dem des natürlichen Mitgefühls zwar die Herzlichkeit des Impulses gemein, aber die besonnene Weisheit in Beurtheilung des Zwecks und der Mittel und die beharrliche Treue in Durchführung ihrer Zwecke voraus. Mehr noch als in einzelnen Wohlthaten erweist sich das Wohlwollen in der herzlichen Theilnahme am ganzen persönlichen Leben des Andern, was bei voller Gegenseitigkeit und bei annähernder Gemeinsamkeit der Lebenszwecke zur Freundschaft wird.

Die Liebe bewährt ihre sittliche Kraft in der von den wechselnden Empfindungen unabhängigen Treue des Wohlwollens und Wohlthuns. Diese erweist sich insbesondere bei den zur Lieblosigkeit reizenden Fehlern und Verfehlungen des Nächsten in Geduld, Milde und Verträglichkeit, welche dem drohenden Bruch vorbeugt, und in Versöhnlichkeit und Grossmuth, welche auch nach geschehenem Bruch durch Beharren im Wohlthunwollen die gestörte Gemeinschaft wieder herzustellen versucht („Feindesliebe").

§ 30.

Die Besonnenheit.

Die Besonnenheit ist die sittliche Beschränkung des natürlichen Trieblebens sowohl nach der sinnlichen, wie nach der geistigen Seite der Persönlichkeit.

Als Reinheit ist sie die Beschränkung des sinnlichen

Trieblebens durch Unterordnung desselben unter die sittlichen Zwecke. Sie ist näher theils Enthaltsamkeit vom Genuss, theils Mässigkeit (Nüchternheit) in demselben, und beides mit besonderer Beziehung auf das Geschlechtsleben: Keuschheit.

Nach der geistigen Seite ist die Besonnenheit Demuth oder Beschränkung des Selbstgefühls durch das Bewusstsein der persönlichen Bedingtheit und Unvollkommenheit. Sie erweist sich theils Gott gegenüber in frommem Abhängigkeitsgefühl oder in Dankbarkeit, Zufriedenheit und Bussfertigkeit; theils Menschen gegenüber im mass- und rücksichtsvollen Geltendmachen der eigenen Persönlichkeit oder in Anspruchslosigkeit, Bescheidenheit und Milde.

Den Affekten gegenüber ist die Besonnenheit Selbstbeherrschung oder Behauptung der persönlichen Freiheit gegen die Gewalt der momentanen Erregungen. Sie erweist sich als Sanftmuth bei Beleidigungen, als Gleichmuth bei Freude und Leid, als Muth und Tapferkeit in Ueberwindung von inneren und äusseren Hindernissen, als Geduld und Ausdauer im Leiden.

§ 31.

Die Gerechtigkeit.

Die Gerechtigkeit ist die Achtung des Rechtes Aller, sei dieses gesetzlich festgestellt (Rechtlichkeit) oder nur moralisch zu beurtheilen (Billigkeit). Sie erweist sich theils in der Enthaltung von Unrecht oder von Verletzung des Rechtes Anderer, theils in der Bekämpfung des Unrechts oder Wahrung und Förderung des Rechtes eines Jeden. Wieweit die Wahrung des eigenen Rechts durch Rücksichten der duldenden Liebe einzuschränken sei, hängt von den Umständen im einzelnen Fall ab und ist vom individuellen Gewissensurtheil zu entscheiden. Das ideale Recht, nach welchem der Gerechte sein Verhalten regelt und nach welchem auch das jeweilige positive Recht zu beurtheilen und fortzubilden ist, besteht in derjenigen harmonischen Ordnung aller geselligen Verhältnisse, bei welcher jeder Persönlichkeit ihr Anspruch auf menschen-

würdige Existenz überhaupt und auf die Möglichkeit der Erfüllung ihrer Berufsaufgabe insbesondere gewährleistet ist. Sofern dieses die formale Grundbedingung alles sittlichen Gemeinschaftslebens ist, so lässt sich die Gerechtigkeit als die von der Liebe geforderte elementare Form der socialen Tugend (als die formale Selbstvoraussetzung der Liebe) auffassen.

Zur Gerechtigkeit gehört die Zuverlässigkeit, Redlichkeit und Wahrhaftigkeit im geselligen Verkehr (vgl. § 41).

Dritter Abschnitt.

Die christliche Tugendübung in Erfüllung der allgemeinen Pflichten.

§ 32.

Begriff der Pflicht.

„Pflicht" ist die bestimmte Handlung, zu welcher der Wille durch ein verpflichtendes Gesetz verbunden ist.

In der griechischen Ethik haben nur die *Stoiker* den Pflichtbegriff gekannt und definirt als die geziemende Handlung welche die Vernunft fordert; sie unterschieden zwischen vollkommener und unvollkommener Pflicht und verstanden darunter theils die unbedingte und bedingte Pflichtforderung, theils die wahre (tugendhafte) und die nur äusserliche (legale) Pflichterfüllung.

Nach alttestamentlicher Ansicht ist die Pflicht die Erfüllung des in den Geboten, Rechten und Sitten Israels geoffenbarten positiven Gesetzes Gottes.

Indem die christliche Ethik die Gesetzlichkeit des Buchstabens aufgehoben hat durch das innerliche Gesetz des heiligen Geistes oder der Liebe, hat sie einerseits zwar die Verbindlich-

keit der sittlichen Pflichtforderung nicht aufgelöst, sondern erfüllt d. h. verschärft und vertieft, andererseits aber durch Versöhnung derselben mit der Neigung die Pflichterfüllung vollkommen d. h. zur freien Aeusserung der persönlichen Tugendgesinnung gemacht[1]).

Indem das evangelische Geistesgesetz im Katholicismus zum neuen Kirchengesetz wurde, erhielt der Pflichtbegriff wieder die positivistische Fassung als Summe der weltlichen und kirchlichen Satzungen, welche, ohne innere Einheit und von beschränktem Umfang, sowohl der subjektiven Willkür als den überpflichtmässigen Rathschlägen weiten Spielraum offen liess.

Die protestantische Ethik setzte einerseits dem kirchlichen Positivismus die Innerlichkeit der Verpflichtung durch das Gewissensgesetz entgegen, andererseits behauptete sie gegenüber antinomistisch-schwarmgeistigen Bestrebungen die bleibende Geltung des objektiven Gesetzes (der biblischen Sittengebote); lutherischerseits zwar mehr nur als negative Schranke für den sündigen Trieb des alten Menschen, reformirterseits aber auch als positive Norm des socialen Verhaltens der christlichen Gemeindeglieder als solcher.

Auch in der neueren philosophischen Ethik kehren die beiden Richtungen des Nomismus und Antinomismus in verschiedenen Formen wieder: während die *Kant*'sche Moral den Pflichtbegriff bis zu einem alle Neigung ausschliessenden Rigorismus überspannt, heben dagegen die Moralsysteme des Geschmacks und des Glückseligkeitsinteresses den Pflichtbegriff mehr oder weniger entschieden auf.

Die theologische Ethik erkennt in diesen beiden Richtungen Einseitigkeiten, deren Ueberwindung schon im evangelischen Moralprinzip liegt, sofern der heilige Geist der Gotteskindschaft sowohl sociales als individuelles Prinzip und sowohl Bewusstsein der Verpflichtung eines Jeden durch das allgemein und unbedingt bindende Gesetz des Guten, als auch sittlich belebende Neigung oder persönliche freie Liebe zum Guten ist.

[1]) Röm. 10, 4. 8, 2ff. I Cor. 9, 20f. I Tim. 1, 9.

§ 33.
Pflicht und Recht. Erlaubtes.

Indem das Sittengesetz den Willen eines Jeden dem allgemeinen Zweck des Ganzen unterordnet, setzt es diejenige gliedliche Ordnung Aller zu einander, in welcher mit der Pflicht zugleich das Recht eines Jeden gegenüber den Andern bestimmt ist. Das Grundrecht jedes Menschen ist, von allen Anderen als Mensch d. h. als ein zur Tugend und Glückseligkeit bestimmtes Vernunftwesen anerkannt und behandelt zu werden. Die besonderen Rechte eines Jeden beruhen auf seinen theils natürlichen, theils mit Freiheit eingegangenen Lebensverhältnissen zu anderen Personen. Da die Achtung der Rechte aller Anderen Pflicht eines Jeden und wirkliches Recht nur da ist, wo die Pflicht seiner Anerkennung besteht, so sind Pflicht und Recht Correlatbegriffe, deren keiner über oder vor dem anderen ist, die vielmehr beide ihren gemeinsamen Grund in der sittlichen Weltordnung oder in dem einen Rechte Gottes haben. Die menschliche Einrichtung zur Ordnung und Wahrung der Rechte Aller ist das bürgerliche Gemeinwesen oder der Staat.

Indem die bürgerliche Rechtsgesellschaft die Rechtssphären der Personen und der korporativen Kreise durch bestimmte Verbote und Gebote gegen einander abgrenzt, bleibt für Jeden ein Gebiet des Thuns und Lassens übrig, welches weder geboten noch verboten, sondern dem freien Belieben anheimgestellt, somit „erlaubt“ ist.

Aber was durchs bürgerliche Gesetz nicht bestimmt, also rechtlich erlaubt ist, das ist darum noch nicht auch für das sittliche Urtheil unbestimmbar oder gleichgiltig, sondern unterliegt der feineren sittlichen Beurtheilung, welche theils wieder durch allgemein anerkannte Grundsätze und Sitten der Gesellschaft, theils auch durch die individuelle Norm der persönlichen Grundsätze und Urtheilsweise oder des Gewissens geregelt wird. Als völlig unbestimmbar oder in jeder Hinsicht gleichgiltig („Adiaphoron“) könnte eine Handlung nur erscheinen bei mangelnder Einsicht in ihren Zusammenhang mit dem Ganzen der sittlichen Wechselwirkungen.

Doch bleibt der Begriff des „Erlaubten“ auch für das engere sittliche Gebiet in Kraft als Ausdruck für dasjenige Thun oder Lassen, welches nicht durch die Gesellschaft nach allgemeinen Regeln (herrschende Meinungen, religiöse Ueberlieferungen etc.) vorzuschreiben, sondern schlechthin der freien Selbstbeurtheilung anheimzugeben ist[1]), die aber ihrerseits wieder durch Rücksichten auf das dem eigenen und fremden sittlichen Wohl Zuträgliche sich bestimmen lassen soll[2]).

§ 34.

Consilia evangelica.

Die katholische Ansicht, dass es überpflichtmässige Leistungen (opera supererogativa) gebe, welche nicht geboten, sondern als Mittel der evangelischen Vollkommenheit empfohlen seien und ein Verdienst vor Gott begründen, wird von der protestantischen Ethik mit Recht verworfen, theils weil dabei ein unevangelischer, äusserlich positivistischer Gesetzesbegriff zu Grunde liegt, theils weil die anempfohlenen asketischen Leistungen auch ansich nicht wahrhaft sittlich werthvoll, durch den Anspruch der religiösen Verdienstlichkeit vielmehr sittlich verwerflich sind.

Gleichwohl enthält jene Theorie den wahren und einem abstrakt nivellirenden Moralismus gegenüber bedeutsamen Kern, dass es ausserordentliche Leistungen eines sittlichen Heroismus giebt, welche zwar für den, der dazu befähigt und berufen ist, individuelle Pflicht und nicht religiöses Verdienst sind, welche aber doch als ausserordentliche Erweisungen sittlicher Kraft von ausserordentlichem Heilswerth für die sittliche Gemeinschaft, somit sociale Verdienste sind.

§ 35.

Kollision der Pflichten.

Die Kollision der Pflichten ist entweder nur eine zeitliche und löst sich dann aus dem Gesichtspunkt der augenblicklich

1) I Cor. 7, 23. 10, 29. 3, 21. 6, 12. Gal. 5, 1. Röm. 14, 4f.
2) I Cor. 8, 9. 6, 12. 10, 23f. 33. Gal. 5, 13. Röm. 14, 13 bis 15, 2.

dringenderen Pflicht; oder auch eine sachliche, beruhend auf den widerstreitenden Interessen und Anforderungen divergirender sittlicher Lebenskreise. Die Lösung der letzteren hängt theils ab von der Beurtheilung des objektiven Rechts der kollidirenden Interessen nach ihrem beiderseitigen Werthverhältniss zum absoluten Endzweck des Reiches Gottes, theils von ihrem näheren oder ferneren Verhältniss zur subjektiven Berufsaufgabe des Einzelnen.

Die Beurtheilung des objektiven Werthverhältnisses der kollidirenden Anforderungen ist Sache der sittlichen Einsicht, zu deren Aufklärung die Ethik mitzuwirken hat; die Beurtheilung der subjektiven Dringlichkeit ist Sache der individuellen Gewissensinstanz und entzieht sich allgemeingiltiger Bestimmung. Problematischer Werth der „Casuistik“.

§ 36.

Eintheilung der Pflichten.

Die christliche Grundpflicht ist die Arbeit an der Förderung des Reiches Gottes[1]) oder an der Verwirklichung der göttlichen Bestimmung der Menschheit in der Mannigfaltigkeit und harmonischen Einheit der in ihr angelegten Aufgaben.

Sofern nun das Reich Gottes theils aus den einzelnen sittlichen Personen, theils aus den sittlichen Gemeinschaftskreisen besteht, so theilt sich[2]) die christliche Grundpflicht in die beiden Hauptklassen: Pflichten in Bezug auf die allgemeinen Zwecke des Personlebens als solchen (und zwar gleichsehr des eigenen wie des fremden Personlebens) und Pflichten in Bezug auf die besonderen Zwecke der einzelnen sittlichen Gemeinschaften. Letztere besondern sich nach Ständen und Berufsarten und gehören daher in die Sozialethik; erstere gehen jede Person in ihrem allgemeinen Verhältniss zu den andern

[1]) Matth. 6, 33. Röm. 14, 17f.

[2]) Andere Eintheilungen. Pflichten gegen Gott, den Nächsten und sich selbst. *Rothe:* Selbstpflichten und Sozialpflichten. *Schleiermacher:* Rechtspflicht, Berufspflicht, Gewissenspflicht und Liebespflicht. Andere: Rechtspflicht und Tugendpflicht; vollkommene und unvollkommene Pflichten.

Personen wie zu ihrer eigenen Persönlichkeit an; die allgemeinste Formel für diese Pflichten ist: Achte unbedingt und fördere nach Möglichkeit die Rechte oder wesentlichen Lebenszwecke jeder Persönlichkeit als solcher.

§ 37.

Pflichten in Bezug auf das Leibesleben.

Da die Leiblichkeit die Naturbasis und das Werkzeug der Persönlichkeit ist, so verbietet die Achtung vor der (sei es aktuellen oder auch potentiellen) Persönlichkeit jede direkte oder indirekte Verletzung des menschlichen Leibeslebens und gebietet dessen Erhaltung und Förderung in allen Individuen als Mittel für die sittlichen Zwecke und soweit diese es gestatten.

Ausnahme des Verbotes bildet die Nothwehr in den drei Kollisionsfällen: zwischen Person und Person, zwischen Volk und Volk (Krieg) und zwischen Gesellschaft und Verbrecher (Strafrecht).

Der Selbstmord ist, insofern und insoweit er zurechenbare That und absichtliche Zerstörung der Bedingung aller ferneren Pflichterfüllung ist, eine schwere sittliche und religiöse Pflichtwidrigkeit.

Da die Selbsterhaltung nur Pflicht ist als Mittel für sittliche Leistungen, so findet sie ihre Grenze an der Pflicht der Selbstaufopferung im Dienste höherer sittlicher Zwecke. Letztere ist unbedingt Pflicht, wo die Berufsaufgabe sie erfordert (z. B. beim Krieger, Arzt u. dergl.); wieweit auch ausserdem, bestimmt das individuelle Gewissen.

Zur pflichtgemässen Förderung des Leibeslebens gehört nicht nur die nöthige, doch nicht zur weichlichen Hypochondrie ausartende Sorge für Erhaltung und Stärkung der Gesundheit, sondern namentlich auch die bildende und zügelnde Beherrschung des Leibes zu einem fügsamen Werkzeug für die sittlichen Zwecke der Persönlichkeit (Gymnastik).

Die Pflicht der Lebensschonung erstreckt sich auf die Thiere insofern zwar nicht, als der Mensch dieselben zum Behuf

seiner spezifisch höheren Lebenszwecke zu tödten berechtigt ist; wohl aber insofern, als er auch im Thiere die empfindende Seele der „seufzenden Kreatur" achten und daher alle Thierquälerei als übermüthigen und seine eigene Menschenwürde schändenden Missbrauch seines Herrschaftsrechtes über die Schöpfung verabscheuen soll[1]).

§ 38.

Pflichten in Bezug auf die persönliche Würde.

Die persönliche Würde (zu unterscheiden von der sozialen Ehre) beruht auf dem spezifischen Werth der zum gottebenbildlichen Geist bestimmten menschlichen Seele im Gegensatz zu allem materiellen oder untermenschlichen Dasein; im unmittelbaren Selbstgefühl sich äussernd, ist sie die Voraussetzung aller sittlichen Bildung.

Die pflichtmässige Achtung der persönlichen Würde Anderer verbietet nicht nur ihre Behandlung als unpersönlicher bloss materieller Mittel (Sklaven, Lustdirnen) oder als moralisch schlechthin werth- und hoffnungslos gewordener (verworfener) Personen, sondern auch die Verletzung ihres sittlichen Gefühls durch eigenes würdeloses Benehmen, zucht- und schamlose Aeusserungen und dergl.; sie gebietet hingegen, das moralische Selbstgefühl in Jedem zu wecken und zu erhalten.

Die Achtung der eigenen Personwürde verbietet jede Entwürdigung des Ich, sei es durch Hingabe in die Knechtschaft der eigenen Sinnlichkeit, oder durch Unterwerfung unter die Knechtschaft (eigentliche oder moralische Sklaverei) Anderer; sie gebietet hingegen die Erziehung zur persönlichen Reinheit (Keuschheit, Schamhaftigkeit, Mässigkeit) und Freiheit (Selbständigkeit, Unabhängigkeit).

Das spezifisch christliche Motiv der Achtung der persönlichen Würde, sowohl nach Hinsicht der Reinheit als der Freiheit, ist das Bewusstsein, dass jede Menschenseele bestimmt und in Christo berufen ist zu einem gottgeweihten Eigenthum und

[1]) Prov. 12, 10. Ev. 23, 4f. Sirach. 7, 24. Röm. 8, 19—22.

Werkzeug Gottes und Glied des Leibes Christi; auch der Leib zu einem Tempel des heiligen Geistes, seine Glieder zu Waffen der Gerechtigkeit; dass also alle Entwürdigung des Menschen eine Entweihung des Gotteseigenthums ist[1]).

§ 39.
Pflichten in Bezug auf das persönliche Eigenthum.

Da für die freie Bethätigung des persönlichen Willens in der Welt der Besitz materiellen Eigenthums erforderlich ist, so verbietet die Achtung der Persönlichkeit jede Verletzung fremden Eigenthums durch unrechtliche Aneignung desselben mit Gewalt oder List; und sie gebietet, für sich selbst auf rechtmässigem Wege Eigenthum zu erwerben und zu erhalten, aber auch allen Andern zur Erwerbung und Erhaltung ihres Eigenthums behilflich zu sein und den Mangel der Armen durch richtige Wohlthätigkeit zu lindern. Unsittlich ist sowohl Geiz als Verschwendung, jener als Ueberschätzung, dieser als Nichtschätzung des Besitzes. Der sittliche Werth des Eigenthums beruht darauf, dass es sowohl Produkt als auch dienendes Mittel der gemeinnützigen Arbeit ist und dem Individuum die Selbständigkeit der Existenz zugleich mit der Dienstleistung für die Gesellschaft ermöglicht, also seine Stellung als persönliches Glied in der sittlichen Gemeinschaft sichert.

Die Rechtmässigkeit der Erwerbung von Eigenthum ordnet das bürgerliche Gesetz, dessen buchstäbliches Recht jedoch der Christ durch die Rücksicht der Billigkeit zu ergänzen hat. Uebrigens ist bei Streitigkeiten über das Eigenthumsrecht die Entscheidung der Obrigkeit im christlichen Staat (anders I Cor. 6, 1ff.) pflichtmässigerweise anzurufen.

Die richtige Weise der Wohlthätigkeit ordnet zunächst die öffentliche (bürgerliche) Armenpflege, deren Leistungen jedoch durch die private und vereinsmässig organisirte christliche Liebesthätigkeit zu ergänzen sind.

[1]) I Cor. 6, 13—20. 7, 23. 3, 17. Röm. 6, 13. 19.

§ 40.
Pflichten in Bezug auf die persönliche Ehre.

Die persönliche Ehre ist (im Unterschied von der allgemeinen Personwürde) die besondere Werthschätzung, die das Individuum um seines eigenartigen Seins und Leistens willen seitens der Gesellschaft geniesst. Als Voraussetzung alles berufsmässigen Wirkens ist sie ein unveräusserliches persönliches Gut; daher Keiner dem Andern durch Lästerung oder liebloses Richten die Ehre rauben, sondern Jeder sie dem Andern mit Wort und That erweisen und erhalten soll, soweit irgend Wahrheit und Gerechtigkeit es gestatten. Auch da, wo die letztere Rücksicht ungünstige Urtheile über Andere zur Pflicht macht, soll wenigstens in der Art ihrer Aeusserung das besonnene Maass gehalten und alle Bitterkeit und Leidenschaftlichkeit gemieden werden.

Auch auf seine eigene Ehre in gebührender Weise zu halten, ist eines Jeden Recht und Pflicht, da Gleichgiltigkeit gegen die wahre Ehre und das berechtigte Urtheil Anderer, sei es aus Leichtsinn oder aus Stolz, ebenso verwerflich wäre, wie das selbstische Geizen nach eitler Ehre aus Eitelkeit und Ruhmsucht. Die wahre Ehre wird um so sicherer erworben und erhalten, je weniger sie durch andere Mittel als durch sittliche Ehrenhaftigkeit und Berufstreue gesucht wird.. Auch die Vertheidigung der persönlichen Ehre gegen böswillige Angriffe (wofür jedoch nicht schon alle tadelnden Urtheile zu halten sind) geschieht am würdigsten und wirksamsten durch Erweisung eines guten Gewissens allenthalben vor Gott und Menschen [1]).

Unter den Mitteln, die gefährdete Ehre zu erhalten odewiederherzustellen, ist das Duell, die moderne Form der mittelalterlichen Gottesurtheile, das an sich zweckwidrigste und, sofern es doppelte Lebensgefährdung ist, eine entschiedene Unsittlichkeit. Kommt auch bei der Beurtheilung der einzelnen Fälle die zur

[1]) Röm. 12, 3. 10. Gal. 5, 26. II Cor. 1, 12. 4, 2. I Cor. 2, 4. I Petr. 2, 12.

Zeit noch herrschende öffentliche Meinung und Sitte gewisser Stände als Milderungsgrund in Betracht, so ist es doch Pflicht eines Jeden, nach Möglichkeit zur Beseitigung dieser verkehrten Vorurtheile und Sitten in der Gesellschaft mitzuwirken.

§ 41.
Pflicht der Wahrhaftigkeit.

Die Pflicht der Wahrhaftigkeit verbietet, das Vertrauen Anderer auf die Verlässlichkeit unserer (direkten oder indirekten) Aeusserungen, worauf aller gesellige Verkehr beruht, böswillig zu täuschen; und sie gebietet, nicht bloss selbst nach immer besserer Erkenntniss der Wahrheit zu streben, sondern auch durch Mittheilung der erkannten Wahrheit das Beste Anderer nach Kräften zu fördern.

Das Verbot der Täuschung Anderer oder der Lüge gilt unbedingt vor der Obrigkeit, die auch das Recht hat, durch Auferlegung des Eides an das religiös gebundene Gewissen als stärkstes Motiv der Wahrhaftigkeit zu appelliren. Im privaten Verkehr ist die Pflicht der Wahrhaftigkeit beschränkt theils durch das Recht der Nothwehr in solchen Fällen, wo ein Recht des Anderen auf wahre Mittheilung darum nicht verletzt werden kann, weil es im Stand der Nothwehr gar nicht vorhanden ist, theils durch die Pflicht der schonenden Liebe in solchen Fällen, wo die Mittheilung der Wahrheit dem Anderen nur zum Schaden gereichen könnte, also lieblos wäre.

Die positive Pflicht der Wahrhaftigkeit gebietet, der Wahrheit nicht bloss für die eigene Person aufrichtig nachzustreben, sondern ihr auch vor der Welt immer freimüthig die Ehre zu geben, Irrthum und Lüge überall, insbesondere wo sie gemeinschädlich wirken, zu bekämpfen und für die eigene Ueberzeugung auf jedem, insbesondere auf dem Berufsgebiet, selbstlos und tapfer einzutreten. Aber der Muth des Wahrheitsbekenntnisses soll stets verbunden sein mit dem demüthigen Bewusstsein der eigenen Fehlbarkeit und mit der liebevollen Rücksicht auf die durch die geistige Gesammtverfassung der Hörer bedingte

aufbauende oder zerstörende Wirkung der Wahrheit auf ihr sittliches Leben. 'Ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ! Eph. 4, 15.

§ 42.
Pflicht der intellektuellen Bildung der Persönlichkeit.

Da die Intelligenz die specifische geistige Bestimmtheit des menschlichen Personlebens bildet, so ist ihre möglichst reiche und normale Ausbildung eine allgemeine menschliche Zweckbestimmung, deren Erfüllung die gemeinsame Aufgabe der Kulturvölker im Laufe der Geschichte bildet, an deren fortschreitender Lösung alle die mitzuwirken berufen sind, welche den überkommenen Schatz menschlichen Wissens und Könnens auf irgendeinem Gebiet zu mehren befähigt sind.

Während die originale Produktion neuen Wissens und Könnens besondere Begabung voraussetzt, ist die Theilnahme an dem vorhandenen Bildungsschatz eines Volkes und Zeitalters Allen möglich und je nach Begabung und socialer Stellung in verschiedenem Grade Pflicht. Auf seinem speciellen Berufsgebiet soll Jeder die ihm mögliche grösste Tüchtigkeit und Meisterschaft des Wissens und Könnens erstreben; im Uebrigen soll er von der allgemeinen Bildung seiner Zeit sich soviel aneignen, als er zu einer gesunden Weltanschauung und Lebensgestaltung zu verwerthen vermag.

Wie durch ausschliessliche Beschränkung der Bildung auf das enge Berufsgebiet das geistige Leben eines Menschen arm und einseitig wird, so wird es durch Ueberladung mit zu vielerlei oberflächlichem und unbrauchbarem Wissen zerfahren, verflacht und erschlafft. Die Gefahren der Halb- und Verbildung sind h. z. T. grösser als die der Unbildung.

§ 43.
Pflicht der Geschmacksbildung der Persönlichkeit.

Menschlich schön und rein zu fühlen ist sowohl an sich eine Zweckbestimmung der Persönlichkeit als auch ein wesentliches Förderungsmittel des guten Wollens und Handelns; daher

ist nach Ausbildung eines edlen Geschmacks zu streben eine allgemeine Pflicht. Dazu gehört die richtige sittliche Bildung der Phantasie, nämlich theils ihre Reinhaltung vom Hässlichen und Unedlen, theils die Zügelung ihres freien Spiels durch den Verstand, theils die Anregung ihrer Gestaltungskraft durch Betrachtung des Schönen in Natur und Kunst. Zu vermeiden ist einerseits zuchtlose Phantastik, die leicht zur sittlichen Zuchtlosigkeit des Libertinismus oder zur quietistischen Träumerei führt, andererseits steife Pedanterie, die die Unbefangenheit des Gefühls und die individuelle Selbstthätigkeit unterdrückt.

Mit der Empfänglichkeit des Sinnes für die Schönheit soll sich bei Jedem ein gewisser Grad eigener Fertigkeit in schöner Produktion verbinden, mindestens in der Form der unmittelbaren persönlichen Selbstdarstellung. Die Gefälligkeit der Geberde, der Kleidung, der Ausdrucksweise, der Umgangsformen ist sittlich werthvoll als natürlicher Spiegel einer schönen Seele und als Anziehungsmittel der geselligen Sympathie. Zweierlei Formen der persönlichen Schönheit: Würde und Anmuth (vgl. *Schiller*), jene die Erscheinungsform der sich selbst beherrschenden Willenskraft, diese das Zeichen der freien Harmonie der Neigungen.

§ 44.
Pflicht der Willensbildung der Persönlichkeit.

Die Ausbildung der Persönlichkeit nach Seiten des Willens geschieht durch Erziehung zur vernünftigen Freiheit, also theils durch formale Bildung der Willenskraft, theils durch Bildung der richtigen Einsicht in die vernünftigen Willenszwecke (vgl. § 9, 11, 14). Für die Selbsterziehung in dieser doppelten Hinsicht dienen theils die allgemeinen sittlichen und religiösen Tugendmittel (§§ 24—26), theils insbesondere die geordnete Arbeit in der Erfüllung des individuellen Berufs. Einen solchen zu haben und darin treu zu arbeiten, ist daher nicht bloss Pflicht eines Jeden gegen die Gesellschaft, sondern auch gegen sich selbst.

Die Pflicht, die sittliche Willensbildung des Nächsten zu

fördern, verbietet nicht bloss jedes direkte Verführen Anderer zum Schlechten, sondern auch jede indirekte Förderung der Untugend durch Aergernissgeben und schlechtes Beispiel. Sie fordert hingegen, auf die sittliche Bildung der Umgebung vorzüglich durch die indirekte Macht des guten Beispiels erbauend einzuwirken und nach dieser Rücksicht auch Art und Mass des Gebrauchs der eigenen Freiheit zu regeln. Die richtige Mitte zwischen unwahrer Accommodation und ärgerlichem Freiheitsgebrauch zu finden[1]), ist im einzelnen Fall Sache der individuellen Beurtheilung.

Zur direkten sittlichen Einwirkung auf andere dient theils die Verbreitung richtiger Einsicht durch Bekämpfung von Irrthümern und Belehrung über die Wahrheit, theils die brüderliche Vermahnung der Irrenden und Unterstützung der Schwachen. Dabei ist jedoch zu verhüten, dass nicht die Freiheit, statt zur sittlichen Selbstbestimmung erzogen zu werden, in der blinden Unterwürfigkeit dauernder Unmündigkeit ertödtet werde. Zwischen indifferentistischer Duldsamkeit und engherziger Herrschsucht die rechte Mitte zu finden, ist Sache der weisen Liebe.

§ 45.

Pflicht der Gemüthsbildung der Persönlichkeit.

Zur normalen Entwicklung und Vollendung der Persönlichkeit gehört wesentlich die harmonische Bildung des Gemüths oder einer in sich einigen und unter allen Wechselfällen des Aussenlebens stetig sich selbst gleich bleibenden Weise des Fühlens, Denkens und Wollens des ganzen Menschen, welche nur auf dem Grunde der Frömmigkeit sicheren Bestand hat. Das pflichtmässige Streben nach harmonischer Gemüthsbildung geht daher auch auf Ausbildung der wahren Herzensfrömmigkeit oder der demüthigen Gottergebung und des muthigen Gottvertrauens.

Indem im christlich-frommen Gemüth die praktische Versöhnung des göttlichen und menschlichen Willens vollzogen

[1]) I Cor. 10, 23 f. Röm. 14. 15.

ist, enthält dasselbe mit dem letzten und festesten Grund aller Verpflichtung zugleich das lebendigste und kräftigste Motiv aller Pflichterfüllung, und ist dadurch die Wurzel einer ebenso starken wie schönen Sittlichkeit, also der vollendeten Humanität.

Als Förderungsmittel der Gemüthsbildung dient neben den sittlichen und religiösen Tugendmitteln (§ 24. 25. 26) insbesondere die treue Benutzung der persönlichen freud- und leidvollen Lebenserfahrungen — beider in ihrer wesentlichen teleologischen Beziehung auf das universelle und individuelle höchste Gut. Auch der Gedanke an den Tod wird dem Frommen zum sittlichen Förderungsmittel, das memento mori zum memento vivere!

Zweiter Theil.

Christliche Sozialethik (Lehre von der Vollkommenheit des Gottesreiches).

§ 46.

Uebersicht.

Das Reich Gottes, oder die auf die Gottes- und Menschenliebe Jesu begründete Gemeinschaft der Menschen als Gotteskinder, soll nicht bloss die einzelnen Personen umfassen, sondern die ganze gesellschaftlich gegliederte Menschheit, es soll also auch die menschlichen Gemeinschaftsformen mit dem christlich-sittlichen Prinzip durchdringen und veredeln.

Die vom Christenthum schon vorgefundenen natürlich-sittlichen Gemeinschaftsformen sind: Die Familie als die ursprünglichste natürliche Gemeinschaft, welche Grundlage aller anderen ist; dann der Staat, als die Rechtsgemeinschaft eines Volkes und die auf ihm beruhende Kulturgesellschaft, welche die verschiedenen Berufskreise der Kulturthätigkeiten umfasst. Während diese Gemeinschaften vom Christenthum sittlich veredelt werden, hat dasselbe aus sich selbst die neue Gemeinschaft der Kirche erzeugt, welche zu ihrem besonderen Zweck hat die Mittheilung und Belebung des christlichen Geistes oder die religiöse Erziehung der Menschheit zum Gottesreich durch das Evangelium.

Die Sozialethik hat diese verschiedenen Gemeinschaftsformen nach ihrer christlich-sittlichen Idee und nach den hieraus sich ergebenden Pflichten ihrer Glieder zu beschreiben.

Erster Abschnitt.

Die Familie.

§ 47.

Die Naturgrundlage der Ehe: Die Geschlechter.

Die Familie beruht auf der Ehe von Mann und Weib, hat also das Geschlechtsverhältniss zu seiner Naturgrundlage.

Die Geschlechtsdifferenz betrifft das ganze leiblich-geistige Leben der menschlichen Persönlichkeit, sofern die menschliche Gattungsnatur in jedem der beiden Geschlechter auf eigenthümliche Weise gesetzt ist, so dass die Einseitigkeit eines jeden auf durchgängige, auch geistige Ergänzung durch das andere angewiesen ist, worauf die Bestimmung beider Geschlechter zur sittlichen Koordination (Ebenbürtigkeit) beruht.

Beim Weib überwiegt die Receptivität, Innerlichkeit und Unmittelbarkeit des Gefühlslebens, beim Mann die Spontaneität und Richtung aufs Objektive im Denken und Wollen. Daher ist die Sittlichkeit des Weibes überwiegend instinktive Gefühlsmoral, beruhend auf natürlicher Neigung und unmittelbarer Hingebung an die bestehende Sitte und Autorität, die des Mannes dagegen überwiegend reflektirte Vernunftmoral, beruhend auf der Achtung vor der Pflicht und auf der Erkenntniss der allgemeingiltigen sittlichen Gesetze und Ordnungen. Die Stärke des Weibes besteht in den passiven Tugenden und in dem Heroismus der individuellen Liebe, die des Mannes in den aktiven Tugenden und in dem Heroismus der universellen Humanität. Das specifische Berufsfeld des Weibes ist die Familie und die Geselligkeit, das des Mannes das öffentliche Leben oder die Arbeit an der materiellen oder geistigen Produktion und socialen Organisation der Gesellschaft.

Die antike und zum Theil wieder modern philosophische *(Kant, Schopenhauer)*, Geringschätzung des Weibes widerspricht der christlichen Humanitätsidee eben so sehr wie die mittelalterliche und romantische Ueberschätzung desselben.

§ 48.
Neutestamentliche Lehre von der Ehe.

Jesus erklärte die Ehe für eine auf der göttlichen Schöpfungsordnung beruhende unlösbare Verbindung von Mann und Weib und verwarf die jüdische Ehescheidung als eine der Idee widersprechende Konzession des Gesetzes an die menschliche Herzenshärtigkeit[1]).

Paulus hat den Naturzweck der Ehe als geordnete Form der Geschlechtsbefriedigung in den Vordergrund gestellt und die Ehelosigkeit als den — unter Voraussetzung des individuellen Charismas um der unbehinderten Dienstbereitschaft für Gottes Reich willen — höheren und seligeren Stand bezeichnet[2]).

Aber die hieraus vom gnostischen Spiritualismus gezogene Konsequenz der Verwerfung der Ehe aus asketischen und dualistischen Gründen hat der kirchliche Paulinismus aufs entschiedenste zurückgewiesen[3]), die Ehe sogar anempfohlen als die eigentliche Bestimmung des Weibes[4]), auch bei kirchlichen Amtsträgern wenigstens die einmalige Ehe als Regel vorausgesetzt[5]).

Auch positiv hat das kirchliche Urchristenthum dem häretischen Spiritualismus gegenüber die höhere ethische Würdigung der Ehe aus den christlichen Prinzipien abgeleitet: Die eheliche Liebe ein Abbild der Liebe Christi zur Gemeinde, beruhend auf der Anerkennung der ebenbürtigen sittlichen Würde des Weibes als christlicher Persönlichkeit, unbeschadet der Ueberordnung des Mannes als naturgemässen Hauptes der Familie[6]).

§ 49.
Katholische Lehre von der Ehe.

Durch die katholische Betrachtung und Behandlung der Ehe gehen von Anfang die zwei entgegengesetzten, mit der Doppel-

1) Matth. 19, 4—9. 5, 31f.
2) I Cor. 7. Vgl. übrigens auch Matth. 19, 12. Apoc. 14, 4.
3) Col. 2, 18ff. I Tim. 4, 3—8.
4) I Tim. 2, 15. 5, 14. Tit. 2, 4.
5) I Tim. 3, 2. 4. 11. 12.
6) Eph. 5, 22—33. I Petr. 3, 1—7. Gal. 3, 28. I Cor. 11, 3—12.

stellung der katholischen Kirche zur Welt zusammenhängenden Strömungen:

Einerseits asketische Geringschätzung der Ehe um ihrer Naturseite willen; die Virginität gilt schon rein als solche (abgesehen von der charismatisch-teleologischen Motivirung von Matth. 19, 12 und I Cor. 7, 32f.) für den vollkommeneren und verdienstlichen Stand [1]); dem Geistlichen wird die Ehe verboten; die Ehehindernisse werden gehäuft; die Annulirung bestehender Ehen wird priesterlicher Willkür vorbehalten.

Andererseits wird doch die Ehe zu einem Sakrament erhoben [2]), welches zwar ausnahmsweise nicht vom Priester vollzogen werde, sondern von den Nupturienten selbst mittelst ihrer einfachen Willenserklärung, wozu die Gegenwart des Parochus bloss in der Eigenschaft eines Zeugen (seit Trient) erforderlich ist. Auf dem Sakramentscharakter beruht die Unlöslichkeit der Ehe und das Recht der kirchlichen Gerichtsbarkeit über alle Ehesachen [3]).

§ 50.

Protestantische Lehre von der Ehe.

Der Protestantismus hat die ganze katholische Ehetheorie und -Praxis als eine die Familie erniedrigende und knechtende un- und übernatürliche Menschensatzung aus Gründen der Natur, des Evangeliums und des bürgerlichen Rechtes verworfen. Die Ehe ist nicht Sakrament, wohl aber eine auf göttlicher Naturordnung beruhende und mit göttlichen Verheissungen verknüpfte [4])

[1]) *Trid. Sess.* XXIV: Si quis dixerit, non esse melius et beatius, manere in virginitate aut coelibatu, quam jungi matrimonio, anath. sit.

[2]) Ib.: Si quis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicae sacramentis a Christo institutum, sed ab hominibus in ecclesia inventum, neque gratiam conferre, anath. sit.

[3]) Ib.: Si quis dixerit, causas matrimoniales non spectare ad judices ecclesiasticos, anath. sit.

[4]) *Apol.* p. 202: Matrimonium non est primum institutum in novo testamento, sed statim initio creato genere humano. Habet autem mandatum Dei, habet et promissiones, non quidem proprie ad novum testamentum pertinentes, sed magis ad vitam corporalem — sicut magistratus.

gesetzliche Verbindung von Mann und Weib zur geordneten Erfüllung der geschlechtlichen Naturbestimmung, zur gegenseitigen sittlichen Förderung und gemeinsamen Kindererziehung, mit all dem zur Verherrlichung Gottes[1]).

Verworfen wird die katholische Behauptung der höheren Vollkommenheit der Virginität als solcher und die Forderung des Cölibats der Geistlichen; verworfen auch die geistliche Gerichtsbarkeit in Ehesachen, die unter die bürgerliche Obrigkeit oder doch unter staatlich eingesetzte gemischte Behörden gehören[2]); sowie die Häufung der Ehehindernisse, besonders der aus geistlicher Verwandtschaft.

Für die Form der giltigen Eheschliessung wird in den lutherischen Symbolen nur die Oeffentlichkeit und elterliche Zustimmung gefordert, in den reformirten auch die kirchliche Einsegnung. Diese wurde in den protestantischen Kirchen allgemein zur stehenden Sitte, wenn auch im Kirchenrecht die Erinnerung an das kanonische „consensus facit nuptias“ noch immer nachwirkte.

Die Möglichkeit der Ehescheidung mit Wiederverheirathung des unschuldigen Theils ist im protestantischen Bekenntniss als Grundsatz ausgesprochen[3]). Als biblisch anerkannter[4]) Grund der Scheidung galt von Anfang allgemein Ehebruch und bösliche Verlassung. Aber nach *Melanchthon*'s Vorgang ist eine Erweiterung der Scheidungsgründe auf alle faktisch die Ehe aufhebenden

Ib. 239: Conjunctio maris et foeminae est juris naturalis; porro jus naturale vere est jus divinum, quia est ordinatio divinitus impressa naturae.

[1]) *Luther:* Conjugium est divina et legitima conjunctio maris et feminae spe prolis, vel saltem vitandae fornicationis et peccati causa ad gloriam Dei. Finis ultimus est, obedire Deo et mederi peccato, invocare Deum, quaerere, amare, educare prolem ad gloriam Dei, habitare cum uxore in timore Domini et ferre crucem (Opp. ex. IV, 34).

[2]) *Apol.* p. 243. *Art. Smalc.* p. 355: Multae sunt injustae leges papae de negotiis matrimonialibus, propter quas magistratus debent alia judicia constituere.

[3]) Ib.: Injusta etiam traditio est, quae prohibet conjugium personae innocenti post factum divortium.

[4]) Matth. 5, 32. 19, 9. I Cor. 7, 15.

Ursachen allmählig in der Gesetzgebung der protestantischen Landeskirchen durchgedrungen. Am weitesten ging das preussische Landrecht, welches die gegenseitige Einwilligung als Grund zur Scheidung einer Ehe anerkennt.

§ 51.
Resultat: Idee der Ehe.

Die Ehe ist ihrer Idee nach die lebenslängliche und völlige, leiblich-geistige Gemeinschaft zweier Personen verschiedenen Geschlechts, beruhend auf ihrer beiderseitigen freien Einwilligung und auf der förmlichen Anerkennung und rechtlichen Sanktionirung ihres Bundes seitens der sittlichen Gesellschaft.

Die natürliche Geschlechtsverbindung bildet die Grundlage und unterscheidende Eigenthümlichkeit der ehelichen vor andern sittlichen Gemeinschaften, weshalb auch die geschlechtliche Anziehung das natürlichste Motiv der Eheschliessung ist. Aber wie der sinnliche Trieb schon von Anfang in der persönlichen Liebe, als dem wechselseitigen Einswerdenwollen der ganzen individuellen Existenz, zum blossen Moment herabgesetzt ist, das als solches nicht zum bestimmten Bewusstsein kommen muss: so tritt dann die Naturseite der Geschlechtsgemeinschaft im Verlauf der Ehe immer mehr als verschwindendes Moment zurück hinter der Gemeinsamkeit aller sittlichen Lebensinteressen und dem wechselseitigen Sichergänzen und Fördern in der persönlichen Charakterbildung und socialen Berufserfüllung (Ideal der Freundschaft).

Die sittliche Liebeseinheit der Ehe beruht zwar nicht auf einem Rechtsvertrag und kann durch diesen nicht ersetzt oder erzeugt werden; aber doch bildet die förmliche Willenserklärung vor der die Gesellschaft repräsentirenden Behörde die zum sittlichen Wesen der Ehe nothwendig mitgehörende Rechtsform derselben, wodurch der sittliche Bund rechtsgiltig sanktionirt d. h. in die gesellschaftliche Rechtsordnung aufgenommen und in seinem Bestand gegen die Willkür sowohl Dritter als auch der Ehegatten selbst geschützt wird.

Die Christlichkeit der Ehe beruht nicht auf einer be-

stimmten Form ihrer Schliessung, sondern auf der Gesinnung, mit welcher sie eingegangen und geführt wird, insbesondere auf der Lauterkeit und Opferwilligkeit der gegenseitigen Liebe.

§ 52.
Eingehung der Ehe.

Da die Ehe die Grundform menschlichen Gemeinschaftslebens und eine reiche Quelle sowohl sittlicher Tugendaufgaben wie Tugendmittel ist, so ist sie einzugehen die allgemeinste sociale Berufspflicht jedes heirathsfähigen Menschen, vorausgesetzt, dass ihm die Umstände die Eingehung einer der Idee entsprechenden Ehe gestatten.

Die Virginität an sich für einen sittlich höheren Stand als die Ehe zu halten, widerspricht dem Prinzip der echtchristlichen (protestantischen) Ethik, sowohl wegen der dabei vorausgesetzten niedern Vorstellung von der Ehe, als wegen des dualistisch-asketischen Hintergrundes. Die erzwungene Ehelosigkeit des Clerus aber ist doppelt verwerflich.

Ein individueller Entschuldigungsgrund für freiwilligen Verzicht auf die Ehe kann für Einzelne in der Eigenartigkeit ihrer sonstigen socialen Berufsaufgabe liegen.

Die Eingehung einer wiederholten Ehe gehört unter das Erlaubte im Sinn von § 33.

§ 53.
Wahl des Ehegatten.

Bei der Wahl des Ehegatten soll normaler Weise Neigung und Vernunft, eigener Wille und Wille der Eltern zusammenstimmen. Blosse N e i g u n g s e h e den Vernunftgründen zuwider ist gewagter, als blosse V e r n u n f t e h e ohne ausgesprochene Neigung, vorausgesetzt, dass keine Abneigung und wenigstens Achtung vorhanden sei; unsittlich aber ist Verehelichung mit innerer Abneigung aus blossen äusseren Gründen.

Der e l t e r l i c h e W i l l e darf nie irgend welchen (auch nicht moralischen) Zwang zu widerwilliger Ehe ausüben; berechtigt ist er nur zur Verweigerung der Zustimmung zu einer be-

stimmten Verbindung, und dies Veto ist insoweit, als es nicht selbstischen Motiven entspringt, pflichtmässiger Weise zu achten.

Nächst dem bürgerlich-gesetzlichen Ehehinderniss der nahen Blutsverwandtschaft, welches zum Schutze sowohl der Reinheit des bestehenden als der Gesundheit des zu bildenden Familienlebens nothwendig ist, liegen sittliche Bedenken gegen eine eheliche Verbindung in zu grosser Verschiedenheit des Alters, des Standes und der Bildung („Missheirath“) und besonders in der Verschiedenheit des religiösen Glaubens. Mischehen zwischen Protestanten und Katholiken, noch mehr zwischen Christen und Nichtchristen setzen Indifferentismus mindestens gegen die kirchliche Form des Christenthums voraus und führen zu ernsten Schwierigkeiten in der Kindererziehung. Gleichwohl darf die christliche, zumal die protestantische Gesellschaft die Mischehen nicht unbedingt verwerfen, da sie unter Voraussetzung gemeinsamer sittlich-humaner Gesinnung nicht bloss an sich zulässig sind, sondern auch als ein indirektes Missions-Mittel zur Milderung und Aufhebung der Konfessionsgegensätze, und zwar zu Gunsten der höheren Glaubensweise, gereichen können [1]).

§ 54.
Die Eheschliessung.

Dass die Ehe durch öffentliche ceremonielle Handlungen geschlossen wird, ist der Sitte aller Völker gemeinsam und folgt aus der Idee der Ehe als einer von der Gesellschaft anerkannten und sanktionirten Gemeinschaft, welche die Grundlage des Gemeinwesens bildet.

Da nun die allgemeinste Organisation des sittlichen Volkslebens und der Träger aller Rechtsordnung der Staat ist, so

[1]) I Cor. 7, 12—16. Vgl. *Luther* de captiv. Babyl.: „Ich will auch nicht verwilligen in die Hindernisse, die sie nennen die Ungleichheit der Religion, dass weder blosser Dinge, noch mit Verwendung, dass Einer könne zum Glauben bekehrt werden, zugelassen sei, eine Ungetaufte zur Ehe zu nehmen. Wer hat dies verboten, Gott oder ein Mensch? Wer hat dem Menschen die Gewalt gegeben solche Ehen zu verbieten? Die Geister, halt ich, welche in Gleissnerei Lügner sind (I Tim. 4, 2)“.

haben die protestantischen Bekenntnisse mit Recht die Ehesachen der staatlichen Gerichtsbarkeit zugesprochen, woraus sich als nothwendige Konsequenz ergiebt, dass auch schon die Eingehung der Ehe die Form eines vor der staatlichen Behörde zu vollziehenden Deklarationsaktes haben muss, oder dass zur Rechtsgiltigkeit der Ehe die Civiltrauung obligatorisch ist. Nicht die obligatorische, sondern gerade nur die fakultative Civiltrauung würde zu misslichen Kollisionen zwischen Staat und Kirche führen, indem sie beide als rivalisirende (nicht als friedlich koordinirte) Faktoren beim Akt der Eheschliessung erscheinen liesse.

Die obligatorische Civiltrauung schliesst aber die in der christlichen Volkssitte eingewurzelte kirchliche Trauung so wenig aus, dass diese vielmehr gerade in ihrer Unabhängigkeit vom obligatorischen Civilakt zu ihrer reinen und ursprünglichen Bedeutung kommt: als feierliches Gelöbniss christlich-sittlicher Eheführung seitens der Nupturienten und Zusprechung aller christlichen Segnungen auf ihren Bund seitens der Kirche. Diesen Weihe-Akt betrachtet die Kirche mit Recht als die ordnungsmässige Bezeugung und Bedingung der Zugehörigkeit des neubegründeten Hauswesens zur kirchlichen Gemeinschaft.

§ 55.
Die Ehescheidung.

Zur Idee der Ehe gehört ihre lebenslängliche Dauer; wie sie nur mit dieser Absicht sittlicher Weise eingegangen werden kann, so wird auch unter normalen christlich-sittlichen Verhältnissen der Wunsch ihrer eigenmächtigen Auflösung nicht aufkommen.

Aber dieser ideale Gesichtspunkt kann nicht unbedingt normgebend sein für die bürgerliche Gesetzgebung, welche das empirische Menschenleben mit der sündigen Unvollkommenheit der Einzelnen und der gesellschaftlichen Zustände zu berücksichtigen hat. Wo die rigorose Durchführung eines abstrakten Idealismus unzweifelhaft für die Betheiligten verderblich wirken würde, verbietet das christliche Prinzip selbst, dass das Heil einer Seele

geopfert werde dem abstrakten Prinzip einer ob auch noch so hohen Institution (vgl. Mc. 2, 27).

Daher hat die protestantische Gesetzgebung mit Recht in solchen Fällen, wo der gänzliche Bruch der ehelichen Gemeinschaft, sei es infolge grober Untreue oder auch sonstiger Entfremdung der Gemüther, als Thatsache konstatirt ist, die äussere Scheidung mit dem Rechte der Wiederverheirathung für zulässig erachtet. Aber nur die Obrigkeit als „Gottes Dienerin" kann das Scheidungsurtheil aussprechen und sie hat durch die Formen des Scheidungsprozesses dafür Sorge zu tragen, dass sie ihre Vollmacht als Schiedsrichterin nicht zur Beförderung leichtfertiger Willkür [1]) missbrauche.

§ 56.
Pflichten der Ehegatten.

Ehegatten sollen einander in unverbrüchlicher Treue angehören. Ihre Liebe soll sich bewähren und läutern sowohl in gegenseitiger Verträglichkeit und Duldung der Schwächen, als in gegenseitiger Förderung und Stärkung zum Guten. Insbesondere sollen sie einander behilflich sein zum tugendhaften Tragen der Lebensschickungen und Erfüllen der berufsmässigen Lebenspflichten.

Der Mann, als Versorger und Repräsentant der Familie ihr natur- und schriftgemässes Haupt [2]), soll seine Herrschaft im Hause mit vernünftiger Besonnenheit, Grossmuth und Zartheit behaupten und ausüben [3]). Das Weib soll durch treue Erfüllung ihrer häuslichen Pflichten und durch selbstlose Hingebung und Unterordnung unter den Willen des Mannes sich seiner Achtung und Liebe immer neu würdig erzeigen.

1) Diese Willkür des Sichscheidens hat das Verbot Jesu Matth. 19, 9 im Auge, nicht das obrigkeitliche Scheidungsurtheil. Aehnlich beim Eidverbot Matth. 5, 34 ff.

2) I Cor. 11, 3. Eph. 5, 22 ff. Col. 3, 18. I Petr. 3, 1. 5 f.

3) Eph. 5, 25. 28. 33. Col. 3, 19. I Petr. 3, 7.

§ 57.
Pflichten der Eltern.

Die Eltern haben die Pflicht, ihre Kinder zu ernähren und zu erziehen.

Die sittliche Erziehung hat das im Kinde von Natur liegende Böse oder den sinnlich-selbstischen Eigenwillen zu überwinden, alle guten Anlagen seiner Natur aber zu persönlichen Tugenden und Fertigkeiten zu entwickeln und auszubilden.

Mittel zu beidem ist die Zucht zum Gehorsam, welche an die natürliche Pietät des Kindes anknüpfend, durch Liebe und Ernst seinen Eigenwillen der Autorität des elterlichen Willens unterwirft und in die Ordnung der häuslichen Sitte eingewöhnt, wozu das erste und wesentlichste Hilfsmittel das Vorbild der Alten ist, das nächste die zwingende Strafe und das dritte die belehrende Unterweisung und Verständigung[1]). Sofern aber der Endzweck der Erziehung in der Heranbildung einer selbständigen sittlichen Persönlichkeit besteht, so muss die Zucht des Gehorsams darauf abzielen, sichselbst allmählich überflüssig zu machen, indem sie je länger je mehr den heteronomen Motiven die autonomsittlichen substituirt.

Die intellektuelle Ausbildung der Kinder hat in der Hauptsache durch den Unterricht der Schule zu geschehen, welchen die häusliche Erziehung durch Anhaltung zur pflichtmässigen Arbeit zu unterstützen hat. Zu meiden ist sowohl das verfrühte Ueberladen der Kinder mit Wissensstoff wie das verweichlichende Herabwürdigen des Lernens zum blossen Spiel.

Die religiöse Erziehung soll von frühe an den religiösen Sinn als gewissenhafte Pietät vor dem Heiligen wecken, wozu die Gewöhnung an fromme Sitte und der anschauliche Unterricht in der heiligen Geschichte die natürlichsten Mittel sind.

Ziel der elterlichen Erziehung ist die äussere Selbständigkeit der Kinder, besonders mit Gründung des eigenen Hausstandes derselben. Von da an wird die elterliche Autorität aus einer gebietenden zur freundschaftlich berathenden.

[1]) Eph. 6, 4. Col. 3, 21.

§ 58.
Pflichten der Kinder.

Die Kinder sollen den Eltern Ehrfurcht, Gehorsam und Dankbarkeit erweisen.

Der kindliche Gehorsam besteht in der unbedingten Unterwerfung des kindlichen Willens unter die sittliche Autorität des elterlichen, zum Zweck, sich von diesem zur selbständigen sittlichen Persönlichkeit erziehen zu lassen. Eine Ausnahme von dieser Pflicht tritt ein bei widersittlichem Missbrauch der elterlichen Autorität. Ihre Grenze findet sie mit der Mündigkeit und äusseren Selbständigkeit der Kinder. Aber Ehrfurcht und Dankbarkeit haben die Kinder zeitlebens den Eltern in Wort und That zu erweisen[1]).

Auch gegen Lehrer, Erzieher, Lehrherren und gegen das Alter überhaupt soll die Jugend ehrerbietig, bescheiden, dienstfertig und folgsam sein.

Im Zusammenleben der Geschwister mit einander sollen die socialen Grundtugenden der Rechtlichkeit, Billigkeit und Wahrhaftigkeit, der dienenden, schonenden und verträglichen Liebe von frühe an gepflanzt und geübt werden und soll dadurch das natürliche Band der Blutsverwandtschaft zur innigen und dauerhaften Freundschaft vertieft und befestigt werden.

§ 59.
Pflichten der Herrschaften und Dienstboten.

Die Stellung der dienenden Mitglieder des Hauswesens war im Alterthum die der Sklaverei d. h. der unfreien Zugehörigkeit zum sachlichen Familienbesitz. Das Christenthum hat diese vorgefundene sociale Institution zwar nicht unmittelbar aufgehoben[2]); aber es hat durch den Grundsatz der religiösen Gleichheit und Freiheit Aller in Christo[3]) und durch die Förderung

[1]) Eph. 6, 1 ff. Col. 3, 20.
[2]) I Cor. 7, 20. 21. 24. Eph. 6, 5. I Tim. 6, 1.
[3]) Gal. 3, 28. I Cor. 7, 22 f.

der allgemeinen Bruderliebe nicht bloss unmittelbar zur Humanisirung der Sklaverei beigetragen[1]), sondern auch den prinzipiellen Grund gelegt, aus welchem sich mit der weiteren geschichtlichen Entwickelung die Aufhebung der Sklaverei ergab.

Das moderne Dienstverhältniss beruht auf kontraktmässiger Vermiethung der Arbeitskraft gegen bestimmten Lohn. Aber die bloss juristische Behandlung der Dienenden mit Verleugnung aller sittlichen Verbindlichkeit widerspricht ebenfalls der christlichen Humanitätsidee und führt zum verderblichen Classenkampf.

Die Herrschaften sollen die Dienstboten als Hausgenossen, die in persönlichem Verhältniss der Dienstleistung zur Familie stehen, in der dem sittlichen Geiste des Hauses würdigen, also christlich-humanen Weise behandeln, in ihren Forderungen billig, in Erfüllung der Lohnansprüche rechtlich, und soviel möglich, auf die Förderung der persönlichen Wohlfahrt der Dienenden bedacht sein[2]).

Die Dienstboten sollen sich dem Hauswesen, das ihnen mit der socialen Berufsstellung zugleich den moralischen Anhalt gewährt, nicht bloss durch rechtliches Vertragsverhältniss, sondern durch herzliche Anhänglichkeit verbunden fühlen, ihre Obliegenheiten in unverdrossener Willigkeit erfüllen und überhaupt für das Interesse der Herrschaft redlich und eifrig Sorge tragen[3]).

§ 60.

Familie und Gesellschaft.

Die Familie ist zwar ein in sich relativ abgeschlossener, aber nicht spröde verschlossener Gemeinschaftskreis. Sie tritt vielmehr zur Gesellschaft in mannigfache Beziehungen des Wechselverkehrs, die sich vorzüglich zusammenfassen in den zwei Formen: einmal in der freien Verkehrsform der gastfreundlichen Geselligkeit, welche auf individueller Anziehung und

1) Philem. 16. Eph. 6, 9. Col. 4, 1. I Tim. 6, 2.

2) Col. 4, 1. Eph. 6, 9. Philem. 16.

3) Col. 3, 22ff. Eph. 6, 5—8. I Petr. 2, 18ff. I Tim. 6, 1f. Tit. 2, 9f.

Mittheilung beruhend, die Herrschaftssphäre der Hausfrau ist; sodann in der gebundenen Form der Berufsarbeit des Mannes, auf welcher vorzugsweise die gesellschaftliche Stellung oder der „Stand“ einer Familie beruht. — Zum richtigen Ton der Geselligkeit gehört einerseits das Beobachten der durch die Sitte vorgeschriebenen Formen der Höflichkeit, andererseits die Unbefangenheit und Offenheit der Selbstdarstellung der Persönlichkeit im wechselseitigen Meinungsaustausch.

Wie die Familie nur in Wechselwirkung mit der Gesellschaft besteht, so löst sie sich schliesslich mit der Abzweigung der neue Familien gründenden Kinder und dem Absterben der Eltern in die Gesellschaft ganz auf.

Zweiter Abschnitt.

Der Staat und die Gesellschaft.

§ 61.

Volk und Staat.

Aus den Familien haben sich in geschichtlicher Urzeit die Stämme entwickelt, welche durch die Verwandtschaft des Blutes und die Gemeinsamkeit der Sprache, der Sitte und des Glaubens verbunden, sich zu Völkern (Nationen) erweitern, welche die Naturgrundlage der Staaten bilden.

Aus dem Volk entsteht der Staat durch Bildung einer regelmässigen Obrigkeit, d. h. einer die Gesammtheit regierenden Centralgewalt, welche durch Gesetze die Rechtsordnung herstellt und den Bestand des rechtlich geordneten Volksganzen durch Uebung der Macht gegen aussen und innen aufrecht erhält.

Von unwesentlicher Bedeutung ist die geschichtliche

Entstehungsweise einer Obrigkeit, ob durch zwingende Unterwerfung der Menge unter eine überlegene Gewalt oder durch freiwillige Anerkennung einer gemeinsamen Autorität. Denn ob im einen Fall die Herrschaftsgewalt, oder im anderen die freiwillig zugestandene Herrschaftsbefugniss vorangehe: in jedem Fall kommt der sittliche Begriff der Obrigkeit und also des Staates nur damit zu Stande, dass eine beherrschende Macht, die über den Einzelwillen steht, im Dienste des allgemeinen Rechts ausgeübt wird und sich dadurch auch als die berechtigte Autorität erweist.

Die Entstehung des Staats durch freien Vertrag ist zwar im Verlauf der Geschichte unter Voraussetzung schon vorhandenen staatlichen Völkerlebens eine häufige und durchaus normale Weise der Entstehung neuer Staatsgebilde, aber als erster vorgeschichtlicher Ursprung des Staats kann sie nicht gedacht werden, weil der Rechtsakt des Vertrags schon das Vorhandensein einer Rechtsordnung, also des Staats voraussetzt.

§ 62.

Neutestamentliche Lehre von der Obrigkeit.

Nach durchgängiger neutestamentlicher Lehre ist die Obrigkeit eine dem Grund und Recht ihres Daseins nach göttliche, aber der geschichtlichen Form und Vermittelung ihres jeweiligen Bestandes nach menschliche Einrichtung, deren nächster Zweck ist die Aufrechterhaltung der äusseren Rechtsordnung durch Vergeltung der Handlungen der Menschen, also Sicherung der Grundlagen alles sittlich-religiösen Lebens, eben damit aber zuletzt überhaupt die Förderung „des Guten“ als des göttlichen Zwecks der Menschheit im weitesten Umfang[1]).

Als die von Gott für Erfüllung des sittlichen Zwecks der Gesellschaft geordnete „Dienerin Gottes“ hat die Obrigkeit in allen ihren Trägern und Repräsentanten den Gehorsam Aller ohne Ausnahme anzusprechen, der seine Grenze nur da

[1]) I Petr. 2, 13. 17. Röm. 13, 1ff. I Tim. 2, 1f. Joh. 19, 11. Matth. 22, 21.

findet, wo das Eingreifen der obrigkeitlichen Gewalt zweckwidrig und unheilvoll wäre: auf dem Gebiet der innerlichen Gewissensüberzeugung oder des religiösen Glaubens [1]). Dagegen auf dem Rechtsgebiete des staatlichen Handelns kann das religiöse Gewissen vom Gehorsam gegen die Obrigkeit so wenig entbinden, dass es vielmehr dessen tiefstes Motiv ist [2]).

§ 63.

Katholische Lehre von der Obrigkeit.

Die christliche Kirche war sich des höheren Werthes und der weltüberwindenden Kraft und Bestimmung ihres sittlichen Geistes gegenüber der im römischen Weltreich gipfelnden heidnischen Gesellschaft von Anfang bewusst *(Tertullian, Augustin)*. Mit der Ausbildung der katholischen Hierarchie und dem Streben derselben nach theokratischer Weltherrschaft ergab sich aus jenem Bewusstsein die axiomatische, auch der christlichen Völkerwelt gegenüber feststehende, Ueberzeugung von der Inferiorität der weltlichen Obrigkeit gegenüber der geistlichen Hierarchie *(Thomas)*.

Begründet wurde dieselbe theils durch die Verschiedenheit der beiderseitigen Zweckbeziehung: jener aufs Leibliche und dieser aufs Geistliche, theils namentlich dadurch, dass gegenüber der unmittelbar göttlichen Einsetzung des Priesterthums die weltliche Obrigkeit für ein bloss natürliches Erzeugniss der Menschen, sei es der Gewalt und teuflischen Herrschsucht oder des gesellschaftlichen Vertrages, erklärt wurde [3]).

Die praktische Consequenz dieser Anschauung ist die bis auf den *Syllabus* herab konstante Behauptung, dass zwar die geistliche Gewalt unbedingten Gehorsam in allen, auch irdischen Angelegenheiten anzusprechen habe, die weltliche Obrigkeit

[1]) Act. 4, 19. 5, 29.

[2]) Röm. 13, 5. I Petr. 2, 13.

[3]) *Bellarmin*, de Rom. Pontif.: Principatus secularis est institutus ab hominibus, de jure gentium, principatus ecclesiasticus est a solo Deo, de jure divino. Vgl. *Gregor VII.*: Diabolo exagitante super pares homines dominari coeca cupiditate et intolerabili praesumtione affectarunt.

aber nur soweit, als sie mit jener übereinstimme, und dass im Conflíktsfall das geistliche Gebot dem bürgerlichen Gesetz wie das Göttliche dem Menschlichen vorgehe.

§ 64.
Reformatorische Anschauung von der Obrigkeit.

Auf Grund der heiligen Schrift sowohl als auch im Einklang mit der humanistisch-patriotischen Tendenz des Zeitalters haben die Reformatoren wieder die Würde der Obrigkeit, als eines von Gott geordneten „Gliedes des christlichen Körpers“ (des Reiches Gottes) und „geistlichen Standes“ im Dienste der höchsten göttlichen Zwecke, zur Anerkennung gebracht[1]). Ihre Aufgabe ist zunächst Wahrung der äusseren Rechtsordnung und des bürgerlichen Friedens als der Grundlage alles gottgefälligen Lebens, weiterhin auch unmittelbare Förderung christlicher Frömmigkeit durch Einrichtung und Schutz der hierzu dienenden äusseren kirchlichen Anstalten; nicht aber die Beherrschung der Gewissen durch Zwang in Glaubenssachen[2]).

Ueber die Grenze der obrigkeitlichen Macht differirte *Luther*'s und der Reformirten Ansicht: ausgehend zwar von der gemeinsamen Voraussetzung, dass die Obrigkeit von Gott zum

[1]) *Luther* an den christlichen Adel: „Sintemalen weltliche Herrschaft ist ein Mitglied worden des christlichen Körpers, und wiewohl sie ein leibliches Werk hat, doch geistlichen Standes ist: darum ihr Werk soll frei unverhindert gehen in allen Gliedmassen des ganzen Körpers, strafen und treiben, wo es die Schuld verdienet oder Noth fordert, unangesehen Papst, Bischöfe oder Priester, sie dräuen oder bannen, wie sie wollen“. *Conf. Aug.* p. 14: Evangelium non dissipat politiam aut oeconomiam, sed maxime postulat conservare tanquam ordinationes Dei, et in talibus ordinationibus exercere caritatem. Itaque necessario debent christiani obedire magistratibus suis et legibus, nisi quum jubent peccare, tunc enim magis debent obedire Deo quam hominibus.

[2]) *Luther*: „Ehe unser Evangelium kam, wusste Niemand von der Obrigkeit, wie sie ein guter Stand wäre, zu predigen; nun sie durchs Evangelium gepreiset und erhöhet ist, will sie auch über Gott und sein Wort sein, und gebieten, was man predigen und glauben soll. Wiederum, straft man sie, so soll es Aufruhr heissen“ (V. 1261). „Es sind viel thörichte Fürsten, die ihre Macht und Gewalt über den Himmel führen

Dienst der Gemeinde geordnet sei[1]), folgerte daraus *Luther* — mit Betonung des supranaturalen Grundes dieser Ordnung — die Pflicht unbegrenzten passiven Gehorsams auch gegen die ungerechte Obrigkeit[2]), die Reformirten dagegen — mit Hervorkehrung des rationellen Zweckes dieser Ordnung — das Recht und die Pflicht des Volkes, einer ungerechten also gottwidrigen Obrigkeit sich zu entledigen[3]). Berufung auf alttestamentliche Vorgänge. Praktische Consequenzen in der schottischen, englischen und niederländischen Geschichte.

§ 65.

Neuere Staats-Theorien.

Aus der protestantischen Geltendmachung des Rechtes der inneren Freiheit der Persönlichkeit ist die neuere Staatstheorie entsprungen, welche Ursprung und Recht der Obrigkeit herleitete aus der ursprünglichen Freiheit der einzelnen Personen,

wollen und die Gewissen regieren, auch was man glauben oder nicht glauben solle; da doch das weltliche Reich nur mit dem umgehen soll, was die Vernunft fassen kann" (III, 1490).

1) *Luther:* „Der das Regiment hat, ist servus servorum" (II, 808). „Gott hat Könige und Fürsten in solch' hohen Stand nicht gesetzt, dass sie thun sollen, was ihnen gelüstet, sondern mit allen Gaben, die sie haben, sollen sie ihren Unterthanen dienen" (XIII, 684).

2) *Luther:* „Man muss auch die Gewalt der Fürsten leiden. Missbrauchet er seiner Gewalt, so soll ich darum den Fürsten nicht neiden, auch dasselbige an ihm nicht rächen noch mit der That strafen. Man muss ihm gehorsam sein allein um Gottes willen, denn er ist da an Gottes Statt. Sie schatzen nun, wie unleidlich sie wollen, so soll man ihnen gehorchen und alles geduldiglich leiden um Gottes willen. Sie thun recht oder unrecht, das wird sich wohl zu seiner Zeit finden" (XI, 2419).

3) *Zwingli:* „Ein gesammter Staat kann und soll sich mit Mässigung und Furcht Gottes dem Unrecht und der Gewalt der Tyrannen gerechter Weise widersetzen und das gemeine Wesen und die öffentliche Freiheit in Schutz nehmen. Und so sie das nicht thun, so werden sie mit dem gottlosen Fürsten von Gott gestraft. Dass man aber einen solchen Regenten möge von dannen thun, zeigt uns das helle Beispiel Sauls an etc. So die ganze Menge des Volks einhelliglich oder der grössere Theil, sofern er vor Unrath sein mag, den Tyrannen abstosst, so ists mit Gott" (Comm. z. Matth. 17, 25).

die im Interesse ihres gemeinsamen Wohles einen freiwilligen Vertrag zu gegenseitigem Rechtsschutz eingegangen haben (*Hugo Grotius*, *Spinoza*, *Hobbes*, *Locke*, *Rousseau*, *Pufendorf*, *Thomasius*, *Wolff*).

Die ursprüngliche Form dieser Theorie, welche den Staat zum Produkt und Mittel des individuellen Beliebens und Interesses machte (atomistischer Egoismus), erhielt eine gewisse Vertiefung durch *Kant's* Theorie des „Rechtsstaates", nach welcher der Staat eine unbedingte Forderung der sittlichen Vernunft insofern ist, als er zur Verwirklichung des Rechtes oder der Schranken der Freiheit eines Jeden im Zusammensein mit den Anderen dient.

Dem abstrakten Individualismus und Formalismus dieser Theorie hat die *Hegel'sche* Spekulation und die historische Rechtsschule die tiefere Ansicht entgegengesetzt, dass der Staat die objektive Verwirklichung der praktischen Vernunft, d. h. nicht bloss der negativen und individuellen Freiheit, sondern der positiven und universellen sittlichen Bestimmung der einzelnen Völker sei.

Diese Restitution der objektiven Autorität wurde von Einzelnen (*A. Müller*, *v. Haller*, *Stahl*) zu Gunsten eines theokratischen Absolutismus ausgebeutet, aber von der heutigen socialethischen Rechtsphilosophie (besonders der *Krause'schen* Schule) durch Beziehung des Staates auf die mannigfachen konkreten Zwecke der Gesellschaft so modificirt, dass im organischen „Rechtsverein" die sittliche Zweckerfüllung jedes Einzelnen zusammen mit der des Ganzen zur Geltung kommt.

§ 66.

Resultat: die christliche Idee des Staats.

Vom Standpunkt der christlich-sittlichen Weltanschauung aus ist sowohl die antike Vergötterung des Staates auf Kosten der freien Persönlichkeit und der universellen Menschlichkeit, als auch die modern-rationalistische Vergötterung der freien Individuen auf Kosten der sittlichen Gemeinschaft als einseitiger Irrthum zu beurtheilen.

Das Christenthum erkennt im Staate eine über allem Belieben der Einzelnen stehende heilige göttliche Ordnung, sofern er die aus der Vernunftanlage der Menschheit entsprungene und zur Erfüllung ihrer sittlichen Bestimmung nothwendige Rechtsform des geselligen Zusammenlebens der Menschen ist. Die göttliche Sanktion der Obrigkeit (Röm. 13, 1) schliesst aber nicht aus, dass dieselbe zugleich eine menschliche Einrichtung ist (I Petr. 2, 12), welche, wie sie unter geschichtlichen Bedingungen natürlich entstanden ist, so auch den wechselnden Verhältnissen des geschichtlichen Völkerlebens ihre Formen anpasst, um den jeweiligen Zwecken desselben möglichst zweckmässig zu entsprechen.

Zweck des Staates ist das Dreifache: 1) Zusammenfassung der Macht des Volksganzen zum Schutz seiner Existenz und seiner Lebensbedingungen nach aussen und innen, 2) Herstellung und Erhaltung der Rechtsordnung des Volks und 3) Förderung aller sittlichen Kulturaufgaben desselben durch Herstellung der hierzu dienlichen Mittel, Einrichtungen und Ordnungen. Macht, Recht und Kultur sind nicht sich ausschliessende, sondern sich gegenseitig bedingende Momente der sittlichen Idee des Staates.

Die Christlichkeit des Staates besteht weder in der Ausschliesslichkeit des christlichen Bekenntnisses seiner Bürger noch in einer bestimmten Form seiner Verfassung, noch auch in der Abhängigkeit seiner Regierung von den Vorschriften einer christlichen Kirche; sondern sie besteht darin, dass die Gesetze des Staates dem christlichen Prinzip des Sittlich-Guten (des Reiches Gottes) entsprechend und förderlich seien.

§ 67.

Die Verfassung des Staats.

Die Verfassung ist das Grundgesetz für die Regierungsform des Staats. Ihre einfachen Formen sind Monarchie, Aristokratie und Demokratie, je nachdem die Staatsgewalt beim Fürsten oder beim Adel oder bei der Bürgerschaft (ihrer Repräsentation) ist. Eine künstlichere Form entsteht, wenn die Staatsgewalt

getragen wird von einer geregelten Verbindung von Einheit und Vielheit: beschränkte (konstitutionelle) Monarchie, die entweder eine ständische ist, wenn der Monarch die Regierungsgewalt mit gewissen bevorrechteten Ständen des Volks theilt (Kombination von Monarchie und Aristokratie); oder eine repräsentative, wenn gewählte Abgeordnete des gesammten Volks an der Regierung Antheil haben (Kombination von Monarchie und Demokratie); oder endlich zugleich ständisch und repräsentativ, wenn die Vertretung des Volks sich in Stände und Abgeordnete theilt (Kombination von Monarchie, Aristokratie und Demokratie).

Der Werth dieser Verfassungsformen bemisst sich nach dem Grade ihrer Zweckmässigkeit für Erfüllung des Staatszweckes, welche im Einzelnen sehr verschieden, weil bedingt ist von der besonderen Anlage, geschichtlichen Vergangenheit und gegenwärtigen Situation jedes Volkes. So gewiss für mündige Völker die repräsentative Betheiligung an der Regierung zur sittlich nothwendigen Forderung wird, weil nur bei ihr das Bewusstsein der Verpflichtung gegen das Ganze und der Sinn für die öffentliche Wohlfahrt allgemein lebendig sein kann, so gewiss liegen doch in dem Kampf und der wechselnden Herrschaft der Parteien der Volksvertretung ernste Gefahren sowohl für die innere Wohlfahrt als für die äussere Sicherheit des Staates, gegen welche zum sichernden Gegengewicht die Stärke und Unabhängigkeit des über Standes- und Partei-Interessen erhabenen Staatsoberhauptes und die moralische und technische Tüchtigkeit des Beamtenthums dienen soll.

§ 68.

Der Staat als Rechtsgemeinschaft.

Der Staat als die organisirte Rechtsgemeinschaft des Volks hat das Recht zu begründen durch seine Gesetzgebung und zu erhalten durch seine Rechtspflege.

Die Gesetzgebung ist die grundlegende, weil die Rechtsordnung des Volks begründende Staatsthätigkeit. Das staatliche Recht ist der Inbegriff der durch die Staatsgewalt festgesetzten und zu erzwingenden Ordnungen, durch welche die Verhältnisse sowohl zwischen Obrigkeit und Unterthanen im Allgemeinen

(Staatsrecht), als auch zwischen den einzelnen Lebenskreisen des Volks unter einander und zum Ganzen, als endlich zwischen den einzelnen Personen geregelt werden.

Das Recht unterscheidet sich zwar von der Moral insofern, als es sich nur auf die zu erzwingenden Verbindlichkeiten des Thuns und Lassens, nicht aber auf die Gesinnung bezieht; gleichwohl steht es mit der Moral im wesentlichen Zusammenhang, sofern es die durch den sittlichen Zweck der Gesellschaft geforderten Regeln des bürgerlichen Handelns in gesetzlich verbindlicher Weise festsetzt. In der Rücksicht auf die unveräusserlichen sittlichen Rechte und Zwecke der Personen und der Gesellschaftskreise liegt die Norm, an welche auch die staatliche Gesetzgebung gebunden ist, und nach welcher ihre Gesetze zu beurtheilen und nach Umständen zu verbessern sind.

Die Rechtspflege besteht in der Aufrechterhaltung der Rechtsordnung durch gesetzmässige Entscheidung der Rechtsstreitigkeiten (Civilrecht) und durch Bestrafung der Rechtsverletzungen (Kriminalrecht). Die Anrufung der Gerichte ist die gesetzlich geordnete friedliche Weise der Nothwehr, welche im christlichen Staat Jedem, der sich in seinem Rechte bedroht glaubt, sittlich zusteht.

Das staatliche Strafrecht hat man begründet durch die Theorien der Wiedervergeltung, der Sicherung, der Abschreckung, der Besserung. Letztere verwechselt die Gesichtspunkte des Rechts und der Moral. Die bürgerliche Strafe ist der nothwendige Akt der Selbstbehauptung der Rechtsordnung gegen das Unrecht, indem sie den rechtswidrigen Willen durch Verhängung des seinem gesetzwidrigen Thun entsprechenden widerwilligen Leidens als nichtig und damit das Recht als die unverbrüchlich bestehende Macht thatsächlich erweist. Im natürlichen Vergeltungstrieb wurzelnd, hat die Strafe ihre absolute sittliche Begründung in der Heiligkeit des Rechtes, zu dessen Hüterin die Obrigkeit gesetzt ist[1]); nur accidentiell können andere (relative) Zweckbeziehungen der Strafe in Betracht kommen.

[1]) Röm. 13, 2. 4.

Die öffentliche und mündliche Form der Rechtspflege unter Zuziehung von Nichtjuristen ist ein wesentliches Mittel, um im Volk das Vertrauen zur staatlichen Rechtspflege und den eigenen Rechtssinn zu kräftigen. Unbedingt erforderlich aber ist unabhängige und geachtete Stellung des Richterstandes und allgemeine, leichte (auch den Armen mögliche) Zugänglichkeit der Gerichte.

§ 69.

Fürsorge des Staats für die Wohlfahrt der Gesellschaft.

Wesentliche Aufgabe des Staats ist die Fürsorge für die Wohlfahrt des Volks in materieller und geistiger Hinsicht, welche er in mannigfacher Weise zu üben hat, indem er überall mit der Macht und Einsicht des Ganzen das Beste der Theile fördert.

Es gehört dahin vor Allem der Schutz des Bestandes und der Lebensinteressen seines Volkes gegenüber fremden Völkern, sowohl im Friedensverkehr als bei kriegerischen Kollisionen (§ 74). Ferner die Veranstaltung von Sicherungsvorkehrungen gegen gemeinschädliche, das körperliche oder sittliche Wohl der Bevölkerung bedrohende Gefahren (Sicherheits- und Sittlichkeitspolizei). Ferner die Fürsorge für hilfsbedürftige Individuen oder ganze Volkskreise (Armenpflege, Subventionen bei öffentlichen Nothständen). Endlich ist eine Hauptaufgabe des Staats die Unterstützung und zweckmässige Organisation der Berufsarbeiten der Gesellschaft auf den mannigfachen Gebieten der menschlichen Kultur.

Zwar lassen sich die Kulturthätigkeiten der Gesellschaftsgruppen, welche ihre eigenen Zwecke nach den in der Natur jedes Arbeitsgebietes begründeten Regeln verfolgen, nicht durch willkürliche Satzungen von aussen massregeln; aber der Staat kann sie unterstützen durch Beschaffung der Hilfsmittel und der geselligen Organisationen zur bestmöglichen Vollbringung aller Kulturarbeiten, und er kann ihre Wechselwirkung mit einander in der dem Gemeinwohl erspriesslichsten harmonischen Weise ordnen und leiten. In beidem besteht die Kulturaufgabe des Staats gegenüber der Gesellschaft.

§ 70.

Staat und Erwerbsgesellschaft.

Das Erwerbsleben der früheren Zeit war durch Recht und Sitte der ständisch gegliederten Gesellschaft in so feste Schranken gebannt, dass zwar der Willkür der Einzelnen gewehrt, aber auch die Bethätigung und Entfaltung der freien Kräfte gehemmt, der Fortschritt der Kultur erschwert und eine Stagnation der Gesellschaft bewirkt wurde, welche dem modernen Selbständigkeitsbewusstsein und der durch die technischen Erfindungen gesteigerten Produktionsweise gegenüber sich nicht mehr halten liess.

Der früheren Rechtsbeschränkung des Erwerbslebens setzte die moderne, durch *Adam Smith* begründete Volkswirthschaftslehre das gegentheilige Prinzip entgegen: das Erwerbsleben soll, von allen rechtlichen Schranken entledigt, der freien Selbstthätigkeit der egoistischen Individualwillen überlassen werden, aus deren Wettbewerb sich von selber der für das Gemeinwohl nützlichste Mechanismus der Volkswirthschaft ergeben werde.

Nachdem dieser schrankenlose Individualismus in seinen optimistischen Erwartungen durch die Erfahrung selbst widerlegt und zum Theil in pessimistischen Fatalismus umgeschlagen war, trat als Reaktion gegen ihn der ebenso masslose Socialismus auf, welcher dem desorganisirenden Prinzip des „laisser faire" die Forderung einer die freie Bethätigung der Individuen aufhebenden Centralisirung der Erwerbsthätigkeit im Staat als der alleinigen Productivgenossenschaft entgegenstellt.

Wie diese beiden Theorien von ähnlichen naturalistisch-eudämonistischen Prinzipien ausgehen, so zielen sie auch beide auf die Aufhebung der sittlichen Gesellschaftsordnung ab, an deren Stelle die Einen den allgemeinen Krieg der absoluten Individuen und die Andern den allgemeinen Mechanismus des absoluten Ganzen setzen wollen, beides gleichsehr im Widerspruch mit dem christlichen Prinzip des „Reiches Gottes", als der zu wechselseitiger Förderung verbundenen Gemeinschaft freier Personen.

Da der Staat weder eines dieser Extreme gutheissen noch

einfach die alten Formen der Erwerbsgesellschaft wiederherstellen kann, so wird seine Aufgabe darin bestehen, eine Milderung und Ausgleichung der wirthschaftlichen Gegensätze anzustreben theils direkt durch Gesetze und Einrichtungen zum Schutz der Wohlfahrt der Arbeiter (Fabrikgesetzgebung, Unfall- und Altersversicherung), theils indirekt dadurch, dass er die korporative Organisation von Berufsgenossenschaften veranlasst und sanktionirt, in welchen Arbeitgeber und Arbeitnehmer sich über ihre gemeinsamen Berufsinteressen verständigen und ihre Streitigkeiten vor Schiedsgerichten schlichten. Ueberhaupt sollen die oberen Gesellschaftsklassen den unteren durch Förderung ihrer intellectuellen und moralischen Bildung dazu behilflich sein, dass sie sowohl ihr Recht auf menschenwürdige Existenz in geordneter Weise zur Geltung bringen, als auch ihrer Pflichten gegen Staat und Gesellschaft immer klarer bewusst werden. Durch Ignoriren der letzteren wirkt die socialistische Agitation demoralisirend und zersetzend.

§ 71.
Staat und Schule.

Die Schule ist theils Bildungs-Anstalt zur umfassenden und systematischen Volksbildung mittelst Unterricht und Erziehung der Jugend, theils organisirte Wissens-Gemeinschaft zur Bewahrung und Fortbildung des überlieferten und Produktion immer neuen Wissens; nach beiden Seiten ein wesentlicher Theil des sittlichen Volkslebens und einer der wichtigsten Gegenstände der staatlichen Fürsorge und Oberleitung. Die Schule gliedert sich in die Stufen der Volksschule, der höheren Schule und der Hochschule.

Die Volksschule hat der gesammten Jugend des Volkes die Grundlage der allgemeinen intellektuellen und ethischen Bildung insoweit mitzutheilen, als deren Besitz erforderlich ist für ein tüchtiges Glied der Gesellschaft überhaupt und als Voraussetzung aller speciellen Berufsbildung insbesondere. Der ethischen Erziehungsaufgabe der Volksschule dient insbesondere der elementare Religionsunterricht, der sich auf die inter-

konfessionelle biblische Geschichte alten und neuen Testaments zu beschränken hat. Der konfessionell-dogmatische Religionsunterricht dagegen gehört nicht zu den Aufgaben der die gemeinsame Volksbildung vermittelnden Schule, sondern ist den einzelnen Kirchen zu überlassen (§ 88.) Da das Mass der von der Volksschule mitzutheilenden Bildung von zeitlichen und örtlichen Verhältnissen abhängt, so lässt es sich nicht gleichmässig begrenzen; nur seine Minimalgrenze bestimmt der Staat, der auch die oberste Aufsicht über die, unmittelbar den bürgerlichen Ortsgemeinden zugehörigen, Schulen führt und den allgemeinen Schulbesuch zur gesetzlichen Pflicht macht.

Die höheren Schulen theilen sich hauptsächlich in die humanistischen (Gymnasien), welche auf die Hochschule vorbereiten, und die realistischen, welche mit gewerblichen und anderen Fachschulen zusammenhängen. Warum die humanistische Vorbildung für das Universitätsstudium erforderlich?

Die Hochschule oder Universität hat die Wissenschaft in ihrem gesammten Umfang und inneren Zusammenhang ihrer Theile so zu lehren, dass sie nicht bloss die nöthigen Kenntnisse für die praktische Berufsbildung des Kirchen-, Staats- und Schuldienstes und des ärztlichen Berufs mittheilt, sondern auch in selbständiger Wissensproduktion an der Fortbildung, Läuterung und Vermehrung des überlieferten Wissensstoffes stetig weiterarbeitet und den Schülern mit und an den Wissensstoffen zugleich die Methode der Wissensbildung aufschliesst. Unzertrennlich ist von dieser Idee der Hochschule die Freiheit des wissenschaftlichen Forschens und Lehrens, die ihre Norm in der Idee der Wissenschaft selbst und ihr Korrektiv in der wechselseitigen Kritik der Mitforschenden hat.

Die Popularisirung der Wissenschaft durch gute Literatur und allgemein zugängliche Unterrichtskurse kann, unter Voraussetzung der besonnenen Beschränkung auf die gesicherten Resultate der wissenschaftlichen Forschung, ein geeignetes Mittel sein, um durch Hebung der intellectuellen Bildung und Urtheilsfähigkeit der Massen den Gefahren zu begegnen, die aus den irreführenden Einflüssen einer ungesunden, im Dienste einseitiger

Parteiinteressen stehenden Presse und Agitation für die Wohlfahrt der Gesellschaft entspringen.

§ 72.
Staat und Kunst.

Die Kunst ist die Darstellung des Schönen oder der Ausdruck idealer Anschauungen und Stimmungen in solchen Erscheinungsformen, welche geeignet sind, im Gemüth des Geniessenden die Reproduktion gleichartiger Anschauungen und Stimmungen anzuregen. Einseitige Kunstrichtungen sind theils der abstrakte Idealismus, dessen Ideale auf generalisirender Abstraktion beruhen und in schablonenhaften Allgemeinheiten (konventionellen Typen) ohne konkrete und charakteristische Lebenswahrheit bestehen; theils der abstrakte Realismus oder Naturalismus, der die gemeine Wirklichkeit in geistlos-mechanischer Nachahmung wiedergeben will und durch seine Scheu vor dem Idealen zur Karikirung der Wirklichkeit in Betonung des Hässlichen und Gemeinen sich verführen lässt.

Zwar hat die Kunst ihre Norm und ihren Zweck unmittelbar im Wesen des Schönen selbst; sofern aber die echte Schönheit auf dem Vernunftsinn für die Harmonie der Weltordnung beruht, kann sie weder mit dem Wahren noch mit dem Guten im Widerspruch stehen, sondern berührt sich ergänzend mit beiden. Daher ist es ein Kriterium der echten Kunst, dass sie, ohne bestimmte sittliche Einwirkungen direkt zu bezwecken, doch durch die Macht des Schönen auf das Gemüth sittlich reinigend und erhebend wirkt. Sittlich verderblich ist nur die falsche Kunst, welche schlechten Inhalt in einschmeichelnde Formen kleidet. — Am meisten kann die Schauspielkunst, welche den reichsten Inhalt in den mannigfaltigsten Ausdrucksmitteln darstellt, nach der guten wie schlechten Seite wirken. Daher ist die Pflege eines guten und im nationalen Leben wurzelnden Theaters für die Volksgesittung ebenso wichtig, wie die Unterdrückung eines schlechten und entarteten Theaters. — Auch mit der Religion steht die Kunst in naher Verwandtschaft und hat daher von jeher als Darstellungs- und Erregungs-

Mittel bei der religiösen Feier des Kultus gedient. — Die Popularisirung echten Kunstgenusses ist ein vorzügliches Mittel der Bildung des volksthümlichen Geschmackes und damit ein Hilfsmittel der sittlichen Volkserziehung.

Aufgabe des Staates ist es, die Kunst positiv zu fördern durch Unterstützung der einzelnen Künstler, Errichtung von Kunstschulen und Unterhaltung von stehenden und periodischen Kunstsammlungen und Instituten (Museen, Kunstausstellungen, Theater). Zugleich aber hat der Staat die Kunstübung zu überwachen, indem er, ohne ihr Gesetze vorzuschreiben und das geniale Schaffen des Künstlers zu bevormunden, doch die Ausartung der Kunst und deren entsittlichenden Einfluss möglichst hindert.

§ 73.

Staat und Kirche.

Im modernen Staat, welchem die ausschliessliche Oberhoheit der Gesetzgebung und Regierung (Souveränetät) wesentlich ist und dessen Bevölkerung fast durchweg paritätisch gemischt ist, nehmen die grösseren kirchlichen Gemeinschaften, vorab die christlichen Konfessionen, die Stellung öffentlicher Korporationen mit allen Rechten sowohl als Verpflichtungen und Beschränkungen dieser Gesellschaftsgruppen ein.

Da der Staat das religiöse Leben, dessen Pflege der Kirche obliegt, nicht bloss als einen in der menschlichen Natur begründeten nothwendigen Selbstzweck, sondern zugleich als das wirksamste Förderungsmittel echter sittlicher Volksbildung anerkennt, so nimmt er die von ihm vorgefundenen und als berechtigt anerkannten kirchlichen Gemeinschaften in den Schutz seiner Rechtsordnung auf, regelt ihr Verhältniss zu einander und zur bürgerlichen Gesellschaft und unterstützt sie, soweit nöthig, mit materiellen Mitteln.

Zugleich aber besteht der Staat auf seinem obrigkeitlichen Recht gegenüber jeder Kirche negativ und positiv: er duldet weder Eingriffe einer Kirche in die staatliche Gesetzgebung und Verwaltung, noch ihre Auflehnung wider seine

Gesetze und Beeinträchtigung fremder Rechte; und er beansprucht für sich selbst das Recht der Aufsicht und Ueberwachung der kirchlichen Thätigkeit in Hinsicht auf ihre Beeinflussung der öffentlichen Moral.

Ausserdem kann der Staat auf Grund gegenseitigen Uebereinkommens, wie gegenüber der evangelischen Kirche, auch der äusseren Ordnung und Leitung der kirchlichen Gemeinschaft (jus circa sacra) sich direkt annehmen, wofern er dabei nur die Grenze zwischen äusserem (socialem) und innerlichem (religiösem) Leben der Kirche strenge innehält.

Unzulässig hingegen, weil im Widerspruch mit dem unverletzlichen Recht der sittlichen Persönlichkeit und der religiösen Gemeinde, ist jeder Druck des Staates auf die religiösen Ueberzeugungen der Bürger, sei es durch die Gewaltmittel des Zwangs oder durch die Bestechungsmittel der parteiischen Begünstigung und Benachtheiligung der Einen vor den Anderen.

Gegenüber neuen religiösen Gemeinschaftsbildungen hat der Staat vorab das Recht der Prüfung ihrer Existenzberechtigung und der Ueberwachung ihrer Religionsübung; ob er ihnen die Rechte öffentlicher Korporationen beilegen und ob er sie direkt unterstützen solle, hängt von seiner Ansicht über ihre grössere oder geringere Bedeutung für das Gemeinwohl ab.

§ 74.

Staat und Menschheit.

Dass der Staat, die gesetzliche Organisation eines bestimmten Volkes, selbst wieder ein einzelnes Glied sei im Organismus der Menschheit und als solches sittliche Pflichten gegen andere Völker habe, war dem egoistischen Nationalbewusstsein der antiken Welt fremd.

Erst das Christenthum hat durch die Idee des Gottesreiches die Schranken des nationalen Partikularismus durchbrochen. Zunächst zwar hatte die katholische Veräusserlichung dieser Idee in der römischen Welttheokratie zur Folge eine der antiken Staatsvergötterung entgegengesetzte Unterschätzung der selbst-

ständigen Berechtigung der Nationalstaaten. Aber mit der protestantischen Emancipation der volksthümlichen Obrigkeiten von der römischen Vormundschaft war der Boden gegeben für das richtige christliche Verhältniss von Volk und Menschheit, nach welchem die Selbständigkeit der Einzelstaaten mit ihrer gliedlichen Verbindung unter einander und gemeinsamen sittlichen Unterordnung unter die Idee der Menschheit zusammen besteht.

Hieraus folgt, dass auch die Staaten Pflichten gegen einander haben, und zwar zunächst die Pflicht der Achtung des Rechtes jedes Staates auf seine Unabhängigkeit und auf die Unverletzlichkeit seines Besitzstandes, weiterhin die Pflicht, mit einander in geordnete Verbindung zu treten zum Zweck gemeinsamer Erfüllung der menschlichen Kulturaufgaben.

Brechen Konflikte zwischen Staaten aus, die sich nicht durch friedliche Verständigung lösen lassen, so bleibt, da keine obrigkeitliche Gewalt über den Staaten besteht, nur das Mittel der Selbsthilfe durch Krieg übrig, der also nach dem Rechte der Nothwehr zulässig ist und so lange, als das Völkerleben noch nicht allgemein zur sittlichen Normalität erhoben ist, zu den unvermeidlichen geschichtlichen Katastrophen gehören wird. Obgleich immer ein Uebel, kann er doch durch die Ansprüche, die er an die Vaterlandsliebe, Pflichttreue und Opferwilligkeit der Völker stellt, diesen zum Mittel sittlicher Reinigung und Erhebung werden. Uebrigens sind auch in der Weise der Kriegführung, insbesondere in der Behandlung der friedlichen Privatpersonen sowie der Verwundeten und Gefangenen, die Grundsätze der Rechtlichkeit und Menschlichkeit zu befolgen.

Gegenüber kulturlosen Naturvölkern steht zwar den christlichen Kulturstaaten das Recht, beziehungsweise die Pflicht zu, dieselben ihrer erziehenden Autorität zu unterwerfen, indem sie auf ihrem Gebiet Kolonien gründen und von diesen aus eine staatliche Schutzherrschaft über die Naturvölker ausüben. Aber diese Herrschaft ist sittlich berechtigt nur insoweit, als sie geübt wird als Mittel der Erziehung der Naturvölker zur christlich-humanen Gesittung; sie wird hingegen zum verwerflichen

Unrecht, wenn sie als Mittel zur Ausbeutung, Misshandlung und Vernichtung der Naturvölker in liebloser und gewissenloser Selbstsucht missbraucht wird.

§ 75.

Pflichten der Obrigkeit.

Alle Träger der obrigkeitlichen Gewalt sollen sich als Diener des Staates fühlen und in selbstloser Hingebung für das Gemeinwohl Sorge tragen.

Dem Ausland gegenüber soll die Obrigkeit die Unabhängigkeit und Ehre des eigenen Volks und seiner Glieder mit Weisheit und Entschiedenheit wahren, feindseligen Konflikten vorsichtig vorbeugen, unvermeidlich gewordene Kämpfe aber mit entschlossenem Nachdruck und Einsetzung aller nationalen Machtmittel durchführen.

Bei der Gesetzgebung soll die Wohlfahrt des Ganzen allen Sonderinteressen der einzelnen Theile übergeordnet, die natürlichen Gegensätze der Stände und Klassen durch billige Vertheilung der Rechte und Verpflichtungen möglichst ausgeglichen, insbesondere auch der berechtigte Antheil der gesellschaftlich Schwachen an der nationalen Wohlfahrt gesichert werden, innerhalb der hierdurch gezogenen Schranken aber das Recht Aller auf persönliche Freiheit in allen Lebensgebieten gewahrt bleiben. Einseitigen und voreiligen Neuerungsbestrebungen gegenüber soll das geschichtlich Bestehende in seinem Rechte geschützt, zugleich aber auch den in der fortschreitenden Entwicklung des Volkslebens auftretenden neuen Bedürfnissen und Anschauungen Rechnung getragen und der gesunden Fortbildung des Bestehenden Raum gegeben werden.

In der Verwaltung soll die Obrigkeit die bestehenden Gesetze mit gewissenhafter Treue, nicht bloss nach ihrem Buchstaben, sondern auch nach ihrem Geist, achten und durchführen, insbesondere den Parteikämpfen und Zeitströmungen gegenüber sich jederzeit als die unparteiische Hüterin des allgemeingiltigen Gesetzes und als die besonnene Pflegerin der allgemeinen Wohlfahrt des Volks bewähren.

§ 76.

Pflichten der Staatsbürger.

Die allgemeine Pflicht jedes Bürgers ist die selbstlose Hingebung an die Zwecke seines Volks und Staats in aufrichtiger Vaterlandsliebe, die sich erweist in treuer Erfüllung aller bürgerlichen Pflichten und freudiger Arbeit zur Förderung des nationalen Gemeinwohles und Gemeingefühles. Die echte, christlich-sittliche Vaterlandsliebe ist ebensoweit entfernt von der kosmopolitischen Gleichgiltigkeit gegen das eigene Volksthum, wie von dem selbstisch-engherzigen Patriotismus, der Recht und Werth fremden Volksthums verachtet; sie verbindet vielmehr das berechtigte nationale Selbstgefühl mit der auch das Fremde gerecht und weitherzig achtenden Humanität.

Bei Kollisionen zwischen bürgerlichem Gesetz und persönlichem Gewissen ist zunächst eine gütliche Verständigung zwischen den widerstreitenden Pflichtkreisen zu versuchen. Gelingt diese nicht, so ist zwar um des Gewissens willen dem Gesetz der Gehorsam zu versagen, aber zugleich die Autorität der Obrigkeit durch Unterwerfung unter ihre Strafen in „leidendem Gehorsam" anzuerkennen[1]). Thätiger Widerstand gegen die zu Recht bestehende Ordnung ist verwerflich. Nur wo die Träger der obrigkeitlichen Gewalt diese zum gesetzwidrigen Unrechtthun missbrauchen würden, hätten sie damit selbst ihren der Obrigkeit als Schützerin des Rechts gebührenden Anspruch auf Gehorsam verwirkt, und würde also der Widerstand gegen ihr Unrecht als Vertheidigung des Rechts sittlich zulässig, beziehungsweise pflichtmässig werden.

Dem Recht der Bürger in konstitutionellen Staaten, an der Gesetzgebung durch ihre gewählten Repräsentanten mitzuwirken, entspricht die Pflicht der Betheiligung Aller an den Wahlen. Um die eigenen Ueberzeugungen bei der Gesetzgebung zum wirksamen Ausdruck zu bringen, ist die Vereinigung der Gleichgesinnten in politischen Parteien unvermeidlich. Dieselben sind insoweit sittlich unanfechtbar, als sie nicht den

[1]) Act. 5, 29 bis 41. I Petr. 4, 15 f. 3, 13—17.

Sonderzweck der Partei über den des Gemeinwohls stellen oder ihre Zwecke durch unlautere und gemeinschädliche Mittel verfolgen.

§ 77.

Die gesellschaftlichen Berufspflichten.

Da der Beitrag des Einzelnen zum Besten der Gesammtheit vorzüglich in seiner tüchtigen Berufsleistung besteht, so hat jedes erwachsene Mitglied der Gesellschaft die Pflicht, einen seinem individuellen Talent entsprechenden bestimmten Beruf zu wählen und dessen Aufgabe in möglichster Vollkommenheit zu erfüllen.

Der sociale Beruf der Frauen liegt vorzugsweise in dem Familienleben. Soweit sie aber nicht in der Lage sind, diesen Beruf, sei es als Hausfrau oder dienendes Familienglied, zu erfüllen, haben auch sie die Pflicht, auf irgendeinem besondern, ihrem Talent entsprechenden Arbeitsgebiet der Gesellschaft berufsmässig zu dienen.

Die Wahl des Berufs geschieht am richtigsten im Einklang von innerer Neigung und äusseren Impulsen. Misslich ist zu frühe Wahl wegen Gefahr der Selbsttäuschung; noch misslicher die Vertauschung des einmal gewählten Berufs mit einem neuen.

Der Anfang, weil die Vorbedingung, der tüchtigen Berufserfüllung besteht in der sorgfältigen Erwerbung der für den künftigen Beruf erforderlichen besonderen Kenntnisse und Fertigkeiten; die fleissige Berufsvorbildung ist die pflichtmässige Hauptaufgabe der heranwachsenden Jugend.

Die Sittlichkeit der Berufserfüllung besteht theils in der Reinheit der prinzipiellen Berufsauffassung als einer Arbeit im Dienst der Gesellschaft zur Förderung ihrer sittlichen Lebenszwecke[1]), theils in der „Treue im Kleinen" der einzelnen Berufsarbeiten[2]). Pflichtwidrig aber wird der Betrieb des Berufs-

[1]) Röm. 14, 18. I Cor. 10, 31. Col. 3, 17.
[2]) Mtth. 25, 21. Luc. 16, 10.

geschäfts sowohl durch engherzige Geringschätzung der gemeinnützigen Interessen („Pfahlbürgerthum"), als auch durch unredliche oder unordentliche Vollbringung der Berufsarbeit zum Schaden der Gesellschaft.

Dritter Abschnitt.

Die Kirche.

§ 78.

Begriff der Kirche.

Die christliche Kirche ist die Gemeinschaft des Glaubens, der Liebe und der Zucht, welche den von Jesus Christus ausgegangenen Geist christlicher Frömmigkeit und Sittlichkeit fortwährend für die Menschheit zu vermitteln hat. Sie vollbringt diese Aufgabe theils durch die kultischen Handlungen, welche den in der Gemeinde vorauszusetzenden Glauben darstellen und beleben, theils durch den religiös-sittliche Erkenntniss und Ueberzeugung bewirkenden Unterricht, theils durch die mannigfache Bethätigung der seelsorgerlichen, heilenden und heiligenden Liebe, welche die Erziehung Aller zur christlichen Gesinnung und Gesittung bezweckt.

In der Ethik kommt die Kirche wesentlich nur in letzterer Hinsicht in Betracht; es sind daher hier die Kultusthätigkeiten nur insoweit, als auch ihnen eine auf Gesinnungsbildung abzielende oder erziehende Bedeutung zukommt, zu berücksichtigen, während die religiös-mystische Seite des Kultus (Sakramente) der Dogmatik zugehört.

Da ferner für die Vollbringung der Erziehungsaufgabe der Kirche auch die Form ihrer gesellschaftlichen Organisation und deren Verhältniss zur staatlichen Gemeinschaft von tiefgehendem

Einfluss ist, so hat die Ethik auch die Gestaltung der kirchlichen Organisation oder des Kirchenregiments nach seiner geschichtlich gewordenen Wirklichkeit wie nach seiner in der Zweckidee der christlichen (evangelischen) Kirche begründeten idealen Richtigkeit zu besprechen.

§ 79.

Neutestamentliche Anfänge des Kirchenregiments.

Der Ursprung des Kirchenregiments ist weder auf die Einsetzung Jesu noch auf die der Apostel direkt zurückzuführen. Sondern es ging hervor aus der freiwilligen Dienstleistung der hierzu durch charismatische Begabung Berufenen und aus der freiwilligen Anerkennung dieses Liebesdienstes und der darauf beruhenden persönlichen Autorität seitens der Gemeinde[1]).

Diese Anerkennung erhielt bald eine festere Regelung und förmliche Sanktion durch die Erwählung der leitenden „Presbyter“ oder „Episkopoi“ durch die Notabeln der Gemeinde unter Zustimmung der Gesammtheit: Das kirchliche Amt also anfangs ein Auftrag der Einzelgemeinde an eine Mehrheit von frei gewählten Vertrauensmännern[2]).

Als im Verlauf des zweiten Jahrhunderts die äusseren und inneren Gefahren der Gemeinden eine festere Organisation wünschenswerth erscheinen liessen, erhob sich aus dem Presbyterkollegium der Bischof als das monarchische Haupt der Einzelgemeinde mit dem Anspruch der höheren Vollmacht zur Beaufsichtigung von Lehre und Sitte der Gemeindeglieder, auch der Presbyter. Aber der Bischof repräsentirte nur erst die Einheit der Lokalgemeinde, von deren Presbyterium er durch Handauflegung seine Amtsweihe erhalten hat; eine die Einzelgemeinden zusammenfassende Organisation aber fehlt noch um Mitte des zweiten Jahrhunderts[3]).

[1]) Röm. 12, 6—8. I Cor. 12, 4ff. 16, 15f. I. Thess. 5, 12f.

[2]) I Clem. ad Cor. 44. vgl. II Cor. 1, 24. I Petr. 5, 1—3.

[3]) I Timoth. 4, 14. 5, 19—22. Pseudo-Ignat. ad Magn. 6. Trall. 3. Smyrn. 8. Philad. 1. 5. 8 und a.

§ 80.

Die katholische Ausbildung des Kirchenregiments.

Den ersten organischen Zusammenschluss der Einzelgemeinden bildeten die Synoden, in welchen die versammelten Bischöfe die Repräsentation der allgemeinen Kirche darstellten, und welche daher zur Erhöhung und Befestigung des hierarchischen Bewusstseins und der Machtstellung des Episkopats als Trägers des Kirchengeistes und der apostolischen Tradition wesentlich beitrugen. Doch erhielt sich sporadisch noch bis ins fünfte Jahrhundert die Anerkennung des allgemeinen Priesterthums aller Christen.

Obgleich die wesentliche Gleichheit der Bischöfe als der Nachfolger der Apostel die prinzipielle Grundanschauung der alten Kirche war, erhoben sich doch die Metropoliten und Patriarchen der Provinzialhauptstädte zu einem der Bedeutung ihrer besonderen Kirchen entsprechenden dominirenden Ansehen innerhalb der Provinzialkirche.

Das praktische Bedürfniss nach konkreter Darstellung der Einheit des Episkopats in einem sichtbaren Mittelpunkt, die Gewöhnung der Welt, ihren beherrschenden Mittelpunkt in Rom zu finden, der auf Geschichte und Legende beruhende Nimbus der römischen Gemeinde als des Sitzes und der Ruhestätte der beiden Apostelfürsten, endlich die anvererbte praktische Regierungskunst der römischen Bischöfe wirkten zusammen, um diesen schon vom dritten Jahrhundert an ein überwiegendes Ansehen zu verleihen, das seit dem fünften Jahrhundert *(Leo M.)* zum anerkannten und kaiserlich sanktionirten Primat des römischen Bischofs geworden ist.

Die hierarchischen Ansprüche des römischen Bischofs, wie sie in den pseudoisidorischen Dekretalen als Programm des mittelalterlichen Papstthums niedergelegt sind, wurden unter schwankendem Erfolg doch in der Hauptsache siegreich während der mittelalterlichen Jahrhunderte in der Art behauptet, dass der römische Papst, als Nachfolger Petri und Stellvertreter Christi, das souveräne Haupt der Kirche ist, von welchem auch alle bischöfliche und priesterliche Gewalt ausfliesst und abhängt.

Die in ihm gipfelnde kirchliche Gewalt ist von der weltlichen des Staates nicht nur unabhängig, sondern derselben so unbedingt übergeordnet, wie das göttliche und geistliche Reich dem menschlichen und fleischlichen, das nur von jenem seine höhere sittliche Weihe zu Lehen erhält. Daher ist der Papst souveräner Gesetzgeber und Richter nicht bloss in allen kirchlichen, sondern auch in den gemischten und sogar in rein bürgerlichen Angelegenheiten.

In Trient wurde die göttliche Einsetzung der katholischen Hierarchie behauptet und die geistliche Herrschaft und Jurisdiktion des Priesterthums auf die Geistesbegabung bei der Ordination und auf die Vollmacht der Vollziehung des Messopfers begründet und zum Glaubensartikel erhoben.

§ 81.

Reformatorische Anschauung vom Kirchenregiment.

Auf Grund der unmittelbar im rechtfertigenden Glauben gegebenen „Freiheit eines Christenmenschen“ verwarfen die Reformatoren das Papstthum als das eigentliche Antichristenthum und die hierarchische Ueberordnung und geistliche Herrschaft des Priesterthums über die Gemeinde (jure divino) als unevangelische Anmassung, welcher sie das allgemeine Priesterthum aller Christen[1]) und das selbständige Recht der ganzen Gemeinde als der ursprünglichen Trägerin des kirchlichen Amtes der Lehre, Sakramentsverwaltung und Seelsorge entgegensetzten[2]).

[1]) *Luther:* An den christlichen Adel: Alle Christen sind wahrhaftig geistlichen Standes und ist unter ihnen kein Unterschied, denn des Amtes halben allein. Denn die Taufe, Glauben und Evangelium, die machen allein geistlich und Christenvolk. Was aus der Taufe gekrochen ist, das mag sich rühmen, dass es schon Priester, Bischof und Papst geweiht sei.

[2]) *Art. Smalc.* p. 353: Ubicunque est ecclesia, ibi est jus administrandi evangelii. Hoc confirmat sententia Petri (I. 2, 9): Vos estis regale sacerdotium. Quae verba ad veram ecclesiam pertinent, quae quum sola habeat sacerdotium, certe habet jus eligendi et ordinandi ministros. Et hoc jus est donum proprie datum ecclesiae, quod nulla humana auctoritas ecclesiae eripere potest. Huc pertinent sententiae Christi, quae testantur, claves ecclesiae datas esse, non tantum certis personis.

Aber um der öffentlichen Ordnung willen überträgt die Gemeinde diese ihr selber zustehenden Funktionen des ministerium verbi den hierzu berufsmässig vorzubereitenden und richtig zu berufenden Predigern, welche sonach ihr kirchliches Amt als Beamte und Beauftragte der Gemeinde mit dem speziellen, doch nicht ausschliesslichen Vorrecht des geordneten Berufes ausüben[1]).

Dieses geistliche Amt ist aber auf die geistlichen Mittel des Worts beschränkt und hat weder für seine kirchlichen Zwecke weltliche Strafmittel anzuwenden, noch auch eine Gesetzgebung oder Gerichtsbarkeit in weltlichen Dingen anzusprechen, was unevangelische Vermischung des geistlichen Reiches Christi mit den weltlichen Reichen wäre[2]).

Wesentlich für die Zwecke der Kirche ist nur die richtige Verwaltung des ministerium verbi et sacramentorum, also des Kirchendienstes an der Einzelgemeinde. Dagegen die umfassende Organisation und gleichförmige Einrichtung der kirchlichen Bräuche in den einzelnen Landeskirchen oder die kirchenregimentliche Verfassung und Leitung ist religiöses Adiaphoron

[1]) *Luther*, de instituendis ministris etc.: Communio juris cogit, ut unus, aut quotquot placuerint communitati, eligantur, qui vice et nomine omnium, qui idem juris habent, exsequantur officia, ne turpis sit confusio in populo Dei et Babylon quaedam fiat in ecclesia. *Conf. Aug.* art. XIV. *Conf. Helv.* II. c. 18: Diversissima inter se sunt sacerdotium et ministerium. Illud commune est Christianis omnibus, hoc non item. Nec e medio sustulimus ecclesiae ministerium, quando repudiavimus sacerdotium papisticum.

[2]) *Conf. Aug.* p. 38: Quum potestas ecclesiastica concedat res aeternas et tantum exerceatur per ministerium verbi, non impedit politicam administrationem, sicut ars canendi nihil impedit politicam administrationem. Nam politica administratio versatur circa alias res quam evangelium. Non igitur commiscendae sunt potestates ecclesiastica et civilis. Ecclesiastica suum mandatum habet evangelii docendi et administrandi sacramenta. Non irrumpat in alienum officium, non transferat regna mundi, non abroget leges magistratuum, non tollat legitimam obedientiam, non impediat judicia de ullis civilibus ordinationibus aut contractibus, non praescribat leges magistratibus de forma reipublicae; sicut dicit Christus Joh. 18, 36. Luc. 12, 14. cf. *Art. Smalc.* p. 346.

und als blosse sociale Zweckmässigkeitsfrage nach Orten und Umständen verschieden zu gestalten[1]).

§ 82.

Presbyterial- und Konsistorialverfassung.

Der reformatorische Grundsatz, dass die kirchliche Ordnung auf der Gemeinde beruhe und mit dem weltlichen Regiment nicht zu vermischen sei[2]), ist zur strikten Durchführung nur in den kalvinischen Kirchen gekommen, in welchen sich das Kirchenregiment vom Staat unabhängig aufbaut auf der Gesammtheit der Gemeinde-Kirchenräthe, welche aus den von den Gemeinden gewählten Presbytern und den Geistlichen zusammengesetzt und in den Provinzial- und National-Synoden repräsentirt sind.

In den lutherischen Kirchen Deutschlands ging die neue Organisation nach Beseitigung der alten Bischöfe von den Landesfürsten als „Nothbischöfen“ und „vornehmsten Gemeindegliedern“ aus und wurden als oberste Kirchenbehörden die aus Theologen und Juristen gemischten Konsistorien eingesetzt, welchen die Aufsicht über Lehre, Gottesdienstordnung, Sitten der Geistlichen und Gemeinden, der Schutz der Geistlichen in ihren Rechten gegenüber den Gemeinden, die Verhängung der Exkommunikation und die Entscheidung in den Ehesachen (als gemischten kirchlich-weltlichen Angelegenheiten) oblag.

[1]) *Conf. Aug.* a. VII: Ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum. Nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas. Cf. Abusus VII. et *Art. Smalc.:* tract. de potestate et primatu Papae. *Form. Conc.* p. 615: Credimus docemus et confitemur, ecclesiae Dei ubivis terrarum et quocunque tempore licere pro re nata ceremonias tales (sive ritus ecclesiasticos, qui verbo Dei neque praecepti sunt neque prohibiti, sed tantum decori et ordinis causa instituti) mutare juxta eam rationem, quae ecclesiae Dei utilissima et ad aedificationem ejusdem maxime accommodata judicatur.

[2]) *Calvin,* inst. IV, 11, 5: In usu duo sunt consideranda: ut a jure gladii prorsus separetur haec spiritualis potestas, deinde ne unius arbitrio, sed per legitimum consessum (Seniorum) administretur.

Der fürstliche „Summepiskopat", von den deutschen Reformatoren bald als Nothbehelf zugestanden ja gewünscht[1]), bald um seiner vorausgesehenen Konsequenzen willen verwünscht[2]), wurde später theoretisch gerechtfertigt theils durch die katholisirende Fiktion einer Devolution der bischöflichen Rechte infolge des Religionsfriedens („Episkopalsystem" — *Gerhard*, *Carpzow*), theils durch die absolutistische Theorie von der unbeschränkten Souveränität des Landesherrn auch über die religiösen Angelegenheiten der Unterthanen („Territorialsystem" — *Thomasius*), theils durch die demokratische Theorie einer Uebertragung der Kirchengewalt seitens ihres ursprünglichen Inhabers, der Gesellschaft, auf den Landesherrn als den obersten Kirchenbeamten („Kollegialsystem" *Pufendorf*, *Pfaff*).

In der Gegenwart ist die kirchliche Union zwischen den protestantischen Kirchen auch auf dem Gebiet der Kirchenverfassung in der Art durchgeführt worden, dass das lutherische Konsistorial- mit dem reformirten Synodalsystem kombinirt und dadurch eine repräsentative Betheiligung der Gemeinden am Kirchenregiment auch in den lutherischen Landeskirchen herbeigeführt wurde.

§ 83.

Resultat: Gemeinde und kirchliches Amt.

Das katholische Priesterthum, mit seiner supranaturalen Mittlerstellung zwischen Gott und Gemeinde und seiner

[1]) *Luther* a. d. Visitatoren: „Der Kurfürst unser einiger Nothbischof, weil sonst kein Bischof uns helfen will." *Art. Smalc.* p. 350: Inprimis oportet praeciqua membra ecclesiae, reges et principes consulere ecclesiae et curare, ut errores tollantur et conscientiae sanentur. Prima enim cura regum esse debet, ut ornent gloriam Dei.

[2]) *Luther* ep. ad Cresserum 1543: Si futurum est, ut aulae velint gubernare ecclesias pro sua cupiditate, nullam dabit Deus benedictionem et fient novissima pejora prioribus. Aut igitur ipsi fiant pastores, praedicent, baptizent, visitent aegrotos, communicent et omnia ecclesiastica faciant, aut desinant vocationes confundere, suas aulas curent, ecclesias relinquant his qui ad eas vocati sunt, qui rationem Deo reddent. Satan pergit esse satan: Sub papa miscuit ecclesiam politiae: sub nostro tempore vult miscere politiam ecclesiae.

hierarchischen Machtstellung über der bürgerlichen Gesellschaft, ist, ob auch geschichtlich erklärlich und relativ nützlich als Erziehungsmittel für das Entwicklungsstadium der Unmündigkeit der Völker, doch prinzipiell ein Rückfall aus dem Standpunkt der christlichen Religion der freien Gotteskindschaft in den der jüdischen Unfreiheit und der heidnischen Theurgie.

Die Reformation hat die echt- und urchristliche Ansicht vom kirchlichen Amt wieder zur Geltung gebracht, wonach es eine das allgemeine Priesterthum der Gemeinde voraussetzende und auf ihrem Auftrag beruhende Dienstleistung (διακονία, ministerium) ist, deren Rechte wie Pflichten im Begriff des socialen Berufes des Gemeindedienstes befasst sind. Die förmliche Bezeugung dieses Auftrages seitens der Kirche und Uebernahme seiner Verpflichtungen seitens des minister ist die Ordination, die sonach zwar ein feierlicher Weihe- und Gelöbnissakt, aber ohne jede supranaturale Amtsbegabung (im Sinn des katholischen Sacramentes) ist.

Die nothwendigen Voraussetzungen einer Berufung in diese Vertrauensstellung sind die allgemeine Vertrauenswürdigkeit der sittlichen Persönlichkeit, die Gemeinsamkeit des religiösen Glaubens und die spezielle theologisch vorgebildete Berufstüchtigkeit. Das Urtheil über das Vorhandensein dieser drei Bedingungen muss bei einer Pfarrberufung der Gemeinde mindestens in Form des ablehnenden Veto-Rechtes zustehen. Hingegen ist das Recht der Einzelgemeinde auf die Wahl ihres Pfarrers, obzwar der Idee des Verhältnisses am angemessensten, in concreto eine je nach den lokalen und temporalen Gründen pro oder contra zu entscheidende Zweckmässigkeitsfrage. Aui keinen Fall aber darf die Fortdauer der Amtsführung eines rite eingesetzten Pfarrers von dem Belieben seiner Gemeinde (Majoritätsvotum) abhängig gemacht werden.

§ 84.

Kirchenregimentliche Organisation.

Die Behauptung der katholischen Kirche, dass die hierarchische Gliederung ihres Priesterthums auf Einsetzung Christi

oder der Apostel beruhe, ist eine grobe geschichtliche Fiktion. Der Protestantismus hat mit Recht die Hierarchie als religiöse Institution aufgehoben, indem er die prinzipielle Gleichheit aller kirchlichen Aemter und die Unterordnung aller kirchlichen Beamten unter die Gesetze der bürgerlichen Obrigkeit behauptet, überdies auch die Uniformität der äusseren kirchlichen Ordnungen für religiös indifferent erklärt hat.

Nach protestantischer Ansicht ist daher der Werth aller kirchenregimentlichen Verfassungsformen nach dem Maasse zu schätzen, in welchem sie jedesmal als zweckmässiges Mittel für die Zwecke des Kirchendienstes, nämlich für die Pflege des religiös-sittlichen Gemeindelebens, sich praktisch erweisen. Diese Zweckmässigkeitsfrage ist im kirchlichen wie im bürgerlichen Gesellschaftsleben nicht apriori und allgemeingiltig, sondern nur empirisch und nach Orten und Zeiten verschiedenartig zu beantworten.

Die repräsentative Betheiligung der Gemeinde am Kirchenregiment ist in abstracto zwar der protestantischen Idee am entsprechendsten und auf den unteren Stufen (Gemeindekirchenrath) auch nur vortheilhaft, in dem höheren Aufbau der Synoden aber mit allen grossen Gefahren der parlamentarischen Parteiherrschaft verknüpft, welche, an sich schon auf kirchlichem Gebiet noch viel misslicher als auf politischem, in Zeiten kirchlicher und religiöser Bewegung doppelt bedenklich sind und nur durch das starke Gegengewicht einer unparteiischen staatlichen Oberaufsicht einigermaassen gemildert werden können.

§ 85.

Kirche und Staat (vgl. § 73).

Da die katholische Kirche ihre äussere Organisation für eine unmittelbar göttliche und dem Staat als bloss menschlichem Produkt übergeordnete Institution hält, so besteht zwischen ihr und dem modernen souveränen Staat prinzipieller Gegensatz, der nur zeitweilig durch einen modus vivendi gemildert werden kann.

Da hingegen die protestantische Kirche für ihre äussere gesellschaftliche Organisation keine absolute Norm oder Autorität behauptet oder anspricht, hingegen den Staat als göttlich geordnete Autorität anerkennt und mit seinen sittlichen Zwecken sich einig weiss, so kann es zwischen dieser Kirche und dem modernen Staat keinen prinzipiellen und naturnothwendigen Grund zur Rivalität geben; etwaige Conflikte sind hier nur zufällige Folgen vorübergehender — sei es hierarchischer, sei es bureaukratischer — Verirrungen. Daher kann die protestantische Kirche die regimentliche Organisation und Verwaltung ihrer äusseren Angelegenheiten (jus circa sacra) um so vertrauensvoller in die Hand des Staates legen, je mehr dieser seiner eigenen Aufgabe negativ und positiv bewusst ist, d. h.: je weniger er unmittelbar selber religiöse Gemeinschaft, Kirche sein (jus in sacra üben) will, und je mehr er hingegen wirklich und vollkommen sittliche Gemeinschaft, Rechts- und Humanitätsstaat ist.

Dies die wahre Idee des Verhältnisses, welches in der Vorstellung des landesfürstlichen „Summepiskopats" einen unangemessenen, weil inneren Widerspruch involvirenden Ausdruck bekommen hat. Da der Fürst nicht als religiöse Privatperson, sondern nur als oberster Träger der Staatsgewalt auch Träger der kirchlichen Oberhoheit ist, so kann er die letztere nur durch dieselben Organe und nach denselben gesetzlichen Normen, wie die staatliche Regierung, ausüben.

§ 86.

Der Kirchendienst.

Der Kirchendienst besteht in allen den Thätigkeiten, in welchen die christliche Gemeinde mittelst ihrer geordneten Organe, Geistlichen und Laien, sich als Gemeinschaft des Glaubens, der Liebe und der Zucht bethätigt, um ihre Aufgabe, die Erziehung der Menschen zur Gotteskindschaft, zu erfüllen.

Zur Bethätigung der Glaubensgemeinschaft gehört der Dienst am Wort sowohl im öffentlichen Gottesdienst, welcher den vorhandenen Glauben zu beleben hat, als auch im Reli-

gionsunterricht, welcher den Glauben in der heranwachsenden Generation zu pflanzen und in den Erwachsenen zu stärken hat. Zur Bethätigung der Liebesgemeinschaft gehört die das christliche Leben in den einzelnen Gemeindegliedern pflegende und erziehende Seelsorge und die Diakonie, welche die aus socialen Nothständen entspringenden Hemmungen des christlich-sittlichen Lebens durch organisirte Hilfeleistung und Vorkehrung zu überwinden sucht. Dazu kommt endlich die Thätigkeit der (äusseren) Mission zur Förderung der Verbreitung des Christenthums unter der nichtchristlichen Menschheit.

§ 87.

Der Dienst am Wort im Gemeindegottesdienst.

Für die regelmässige Begehung des gemeinsamen Gottesdienstes hat schon die älteste Kirche[1]) den Sonntag als den „Tag des Herrn“ bestimmt und damit das alttestamentliche Sabbathgebot seiner buchstäblichen Form nach zwar aufgehoben, seiner Idee nach aber im Sinn der christlichen Freiheit erfüllt. Die christliche Feier des Sonntags besteht in der Ruhe von der Arbeit und in der Erhebung des Gemüths zur Freude im heiligen Geist, welche in der gottesdienstlichen Feier ihre Nahrung und Weihe erhält.

Die gottesdienstliche Feier ist die gemeinsame Bethätigung des frommen Bewusstseins der Gemeinde zum Zweck der Belebung und Stärkung desselben in allen Einzelnen. Als Vollziehung des religiösen Verhältnisses ist sie sowohl selbstthätiger Glaubensakt der Hingebung der Gemeinde an den durch's Wort sich offenbarenden Gott, als auch empfangendes Geniessen der göttlichen Gnadenwirkung im mystischen Gefühl der göttlichen Gegenwart. Das Mittel der kultischen Glaubensbethätigung ist vorzugsweise das Wort, zu welchem die symbolische Handlung begleitend hinzutritt.

Während aber das liturgische Wort dem gemeinsamen Glau-

[1]) Apoc. 1, 10. Act. 20, 7. Ep. Barnab. 15. Ign. ad. Magn. 9. Justin, Apol. II, 25.

bensbewusstsein der Gemeinde einen gleichmässigen und feststehenden Ausdruck giebt, hat die Predigt die christliche Wahrheit in der freien und mannigfaltigen Form darzustellen, welche sowohl der persönlichen Auffassung des Predigers als den jeweiligen Bedürfnissen der Gemeinden entspricht. Die Predigt soll sich weder in doktrinären Erörterungen über dogmatische Theorieen noch in moralischen Gemeinplätzen ergehen, sondern sie soll das christliche Lebensideal, wie es in der heiligen Schrift, besonders in den vorbildlichen Gestalten derselben, vorgezeichnet ist, mit steter Beziehung auf das Leben der Gegenwart für die Gemeinde zur lebensvollen Anschauung bringen, um dadurch im Geist und Gemüth der Hörer christliche Ueberzeugung und Gesinnung zu bewirken und zu befestigen.

Um diesen Zweck zu erreichen, muss der Prediger die dem erbaulichen Eindruck seiner Rede förderlichen rednerischen Ausdrucksformen brauchen; insofern unterliegt auch die Predigt den allgemeinen, auf psychologischen Gesetzen beruhenden Regeln der Redekunst. Nie aber darf in der Predigt die Kunst der Redeform auf Kosten der schlichten Einfalt und Wahrheit des Inhalts sich vordrängen oder gar zum Selbstzweck werden wollen.

§ 88.

Der Religionsunterricht.

Um die heranwachsende Generation zum Christenthum zu erziehen, bedarf es der Unterweisung derselben in der christlichen Wahrheit durch regelmässigen Unterricht, welcher sich bisher in zwei Stufen gliederte, künftig aber noch eine dritte vollendende Stufe wird erhalten müssen, und welcher durch alle Stufen hindurch am besten vom theologisch gebildeten Diener des Worts ertheilt werden sollte.

Auf der ersten Stufe hat der Religionsunterricht die positiven Grundlagen der christlichen Erkenntniss durch Einführung in die heilige Geschichte alten und neuen Testaments zu legen, wobei die Absicht weniger auf Einprägung der äusserlichen Begebenheiten, als darauf gerichtet sein sollte, an der lebensvollen Anschauung der biblischen Persönlichkeiten dem Kinde die

ersten Eindrücke christlicher Frömmigkeit und Sittlichkeit nahe zu legen.

Auf der zweiten Stufe hat der Religionsunterricht die älteren Kinder, um sie zur persönlichen Gliedschaft in einer bestimmten Kirche zu erziehen, in das Ganze der christlichen Glaubens- und Sittenlehre nach den Grundsätzen ihrer Kirche einzuführen („Confirmanden-Unterricht"). Um dem kindlichen Verständniss die christlichen Grundbegriffe nach ihrem Zusammenhang und nach ihren Beziehungen zu seinem übrigen Bewusstseinsinhalt aufzuschliessen, bedarf es des Lehrgespräches, welches die Kinder zur selbstdenkenden Aneignung der christlichen Wahrheit anregt und anleitet. Aber neben dem unmittelbaren didaktischen Zweck soll dieser Unterricht, mehr noch als jeder andere, auch den erziehlichen Zweck im Auge behalten und durch die Würde und Wärme der Behandlung des Gegenstandes auf die jungen Herzen erbauend einwirken.

Hieran sollte sich endlich als dritte Stufe ein religiöser Fortbildungsunterricht für die heranwachsende reifere Jugend (bezw. auch für die Erwachsenen) anschliessen, welcher in regelmässigen Vorträgen Lebensbilder aus der Geschichte der Kirche und apologetisch-dogmatische und ethische Gegenstände mit besonderer Beziehung auf die jeweiligen Meinungen und Bestrebungen des Zeitalters behandeln sollte. Indem dieser Unterricht als religiöses Volksbildungsmittel neben Predigt und Seelsorge die christliche Erkenntniss in der Gemeinde fördert, dient er wesentlich dazu, die verhängnissvolle Kluft zwischen Kirche und Gesellschaft zu überbrücken.

§ 89.

Die Seelsorge.

Die Seelsorge ist dasjenige Handeln der Gemeinde durch ihre geordneten, aus Geistlichen und Laien sich zusammensetzenden Organe, welches sich bezieht auf die Pflege des christlichen Lebens in den einzelnen Gemeindegliedern je nach ihren besonderen Zuständen und Bedürfnissen.

Ihre allgemeinste Form ist die regelmässige Theil-

nahme der Kirche an dem äusseren Lebenslauf ihrer Glieder mit segnendem und tröstendem Zuspruch bei dem Wechsel von Freude und Leid von der Wiege bis zum Grabe. Auf dieser mit der Volkssitte durchweg verwachsenen Pastoralthätigkeit beruht mindestens sosehr, wie auf dem öffentlichen Gottesdienst, die soziale Macht der Religion.

Dazu kommen als besondere Pastoralthätigkeiten theils die heilende Seelsorge an den geistlich Schwachen, sei es den gemüthlich Angefochtenen oder den im Glauben Irrenden oder den im Wandel Strauchelnden; theils die strafende Zucht an den Trotzenden und Aergerniss Gebenden; theils endlich die berathende und unterstützende Fürsorge bei äusseren Nothständen.

Während die heilende Seelsorge an den geistlich Schwachen ausschliesslich Sache des brüderlichen Zuspruches ist, welcher mit seelenkundigem Takte das Wort der Wahrheit recht zu theilen hat (I Tim. 2, 15), so ist die strafende Zucht eine kirchenregimentlich zu ordnende Funktion der Gesammtgemeinde und die äussere Fürsorge Sache der gemeinsam zu organisirenden Liebesthätigkeit oder Diakonie.

§ 90.

Die Kirchenzucht.

Die Kirchenzucht oder Aufsicht der kirchlichen Gemeinschaft über das christlich-sittliche Verhalten ihrer Glieder, in der alten Kirche in Form der öffentlichen Busse, in der katholischen Kirche in Form der Privatbeichte und der kirchlich-weltlichen Strafgewalt ausgeübt, ist in der protestantischen Kirche (prinzipiell von Anfang, in praxi wenigstens seit neuerer Zeit) auf die geistlichen Strafmittel des Wortes der Vermahnung und des Ausschlusses von den christlichen Ehrenrechten und vom Sakramentsgenuss beschränkt worden.

Die private Vermahnung gehört zur heilenden Seelsorge und ist bei allen für diese Einwirkung Empfänglichen die der evangelischen Kirche angemessenste Art[1]) von Kirchenzucht; wo-

[1]) Math. 18, 15. cfr. *Art. Smalc.* p. 329: per potestatem clavium atque etiam per mutuum colloquium et consolationem fratrum.

gegen öffentliche Vermahnung mit Namennennung als Ehrenkränkung mehr verbittert als bessert.

Gegenüber solchen aber, die durch notorisches Sündenleben oder beharrliche und demonstrative Religionsverachtung öffentliches Aergerniss erregen, kann es für die Kirche zur Pflicht der Selbsterhaltung werden, sich des Aergernisses zu erwehren durch ihre theilweise oder ganze Ausschliessung aus der kirchlichen Mitgliedschaft[1]), ersteres durch Entziehung kirchlicher Ehren- und Wahlrechte, letzteres durch Versagung des heiligen Abendmahls, beides nur als Ausübung eines ethischen Gemeinschaftsrechts, nicht als religiöse Jurisdiktion.

§ 91.

Die Diakonie. („Innere Mission“).

Neben dem ordentlichen kirchlichen Amt hat die Kirche von jeher besondere Anstalten getroffen zur Abhülfe oder Vorkehrung für allgemeinere leibliche und geistige Nothstände in ihrer Mitte: wohlthätige Stiftungen, Klöster und Orden im Dienste humaner Zwecke.

Im älteren Protestantismus hat die konfessionelle Antipathie gegen die katholisch-kirchliche Form dieser Anstalten und Thätigkeiten und die einseitige Ueberschätzung des Dogmas dahin geführt, dass die kirchlichen Aufgaben der Diakonie unterschätzt und grossentheils der bürgerlichen Gemeinde überlassen wurden — zum Schaden ebensowohl der Kirche wie des sozialen Volkslebens.

In der Neuzeit haben die durch das Massenelend sozialer Nothstände gesteigerten Anforderungen zur Organisation der christlichen Liebesthätigkeit in freien Vereinen geführt, welche unter dem unpassenden, weil in lieblosem Sinn missdeutbaren Namen: „Innere Mission“ eine protestantisch veredelte

[1]) Matth. 18, 17. I Cor. 5. cfr. *Art. Smalc.* p. 333; Vera et christiana est excommunicatio, quae manifestos et obstinatos peccatores non admittit ad sacramentum et communionem ecclesiae, donec emendentur et scelera vitent. Et ministri non debent confundere hanc ecclesiasticam poenam seu excommunicationem cum poenis civilibus.

Erneuerung des besseren katholischen Ordenswesens darstellen und eine vielseitige Thätigkeit zu Gunsten leiblicher und geistlicher Förderung der Armen, Kranken, Verwundeten, Verwaisten, Verwahrlosten, Gefallenen und Gefangenen entfalten.

So löblich ansich die Motive dieser philanthropischen Vereine sind, so können sie doch nur als zeitweise nützlicher Ersatz für den Mangel der kirchlichen Diakonie gelten, nicht aber auf die Dauer deren Stelle ersetzen. Denn die Scheidung der Kirche von der philanthropischen Arbeit führt zu einem Dualismus von lieb- und werkloser Glaubenspredigt und glaubensloser Werkgerechtigkeit, bei welchem beide Theile gleichsehr verkümmern und die einheitliche religiös-sittliche Volkserziehung nicht gedeihen kann. Es ist daher die Aufgabe der Kirche, die jetzt in mannigfachen Vereinen zersplitterte philanthropische Thätigkeit zur einheitlich organisirten und mit der Seelsorge aufs engste verbundenen Liebesbethätigung oder Diakonie der kirchlichen Gemeinden selbst zu verwandeln und alle geeigneten Kräfte derselben (männliche und weibliche) zur regelmässigen Erfüllung dieser Aufgaben heranzuziehen.

Ausser dieser direkten Arbeit an der Linderung sozialer Nothstände im Einzelnen hat die Kirche die allgemeine Aufgabe, durch Pflege der rechten sozialen Gesinnung, des Pflichtgefühls, der Berufstreue und der brüderlichen Hilfsbereitschaft, in allen Ständen zur Milderung der sozialen Gegensätze beizutragen, nicht aber darf sie selbst in diesen Kämpfen Partei nehmen, an der Agitation sich betheiligen oder durch technische Vorschriften in die Rechtsordnung des Erwerbslebens eingreifen wollen, wodurch sie nur den Unfrieden steigern und ihrer eigenthümlichen religiös-sittlichen Aufgabe entfremdet werden würde.

§ 92.

Die (äussere) Mission.

Die Kirche ist sich von Anfang ihrer Pflicht, das Evangelium von Jesus, als dem Weltheiland, zu allen Völkern zu bringen, bewusst gewesen.

Die katholische Kirche hat die Mission im engen Bund mit der staatlichen Macht als äusserliche Zucht und Unterwerfung der Völker unter die kirchliche Sitte betrieben und dabei zwar grosse Massenerfolge erzielt, die aber in Ermangelung innergeistiger Wurzeln nach dem Wegfall der staatlichen Stützen meistens nicht zn bestehen vermochten.

Die Kirche der Reformation, abgeschreckt durch die weltlich-hierarchische Missionsweise Roms und vollauf beschäftigt mit der Ueberwindung des innerchristlichen Heidenthums und Judenthums, hat lange der äusseren Mission keine Aufmerksamkeit zugewandt.

Der Anfang der protestantischen Mission wurde von den Pietisten und Herrnhutern gemacht, welche, vom Drange der christlichen Bruderliebe getrieben, die individuelle Glaubensweise ihrer heimischen Kreise auch bei den Heiden durch Bekehrung Einzelner mittelst des belehrenden Wortes zu pflanzen suchten, ein Missionsbetrieb, der im Gegensatz zur katholischen äusserlichen Völkerbekehrung zwar den Vorzug der protestantischen Innerlichkeit hat, dabei aber noch zu sehr an dogmatischer und asketischer Befangenheit leidet, welche die soziale Einwirkung zur christlichen Völkererziehung erschwert.

Um grössere Erfolge zu erzielen, sollte die Mission künftig die Vorzüge der beiden bisherigen Methoden unter Vermeidung ihrer Mängel zu verbinden suchen. Unter Verzicht auf jeden doktrinären Dogmatismus und individualistischen Asketismus soll sie durch das einfache Bibelwort christlich-fromme Gesinnung in den Herzen der Heiden wecken, zugleich aber auch das gesellschaftliche Leben derselben durch die Kultureinrichtungen der christlichen Staaten zur christlich-humanen Gesittung erziehen.

Das so bei den Heiden gepflanzte biblische und praktisch-sittliche Christenthum soll möglichst selbständig gestellt und seiner durch die individuellen Anlagen der einzelnen Völker bedingten eigenartigen Entwickelung, ohne Aufdrängung der kirchlichen Glaubens- und Lebensformen der Missionskirchen, freiester Spielraum vergönnt werden.

§ 93.

Pflichten der Gemeindeglieder.

Die Gemeindeglieder sollen das kirchliche Gemeinschaftsgefühl unter einander beleben und bethätigen durch fleissige Betheiligung am Gemeindegottesdienst und durch eifrige und opferwillige Mitwirkung zur Förderung der Gemeindezwecke, insbesondere ihrer organisirten Liebesthätigkeit.

Die Heiligung des Feiertages, als eines Tages der Ruhe und Erholung und der gemeinsamen gottesdienstlichen Feier, beruht zwar für die Christen nicht mehr auf einem positiven göttlichen Gebot, sondern auf einem natürlichen Bedürfniss der bürgerlichen und religiösen Gemeinde, ist aber eben darum auch für die Christenheit eine allgemein soziale und speziell kirchliche Pflicht. Insbesondere ist die Feier des öffentlichen Gottesdienstes nicht bloss das kräftigste religiöse Tugendmittel für die Einzelnen, sondern auch ein vorzügliches Gemeinschaftsband der verschiedenen Volksklassen, die Betheiligung daran also ebensosehr durch das Interesse der persönlichen religiös-sittlichen Förderung als durch die brüderliche Liebe gefordert.

Dem Recht der Gemeinden, an der Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten durch ihre gewählten Vertreter mitzuwirken, entspricht die Pflicht der Betheiligung an den kirchlichen Wahlen. Um den eigenen Ueberzeugungen hinsichtlich der Kirchenleitung wirksamen Ausdruck zu geben, ist zwar die Verbindung der Gleichgesinnten zu kirchlichen Parteien unvermeidlich. Aber für kirchliche Parteien ist es noch mehr, als für politische, dringende Pflicht, sich vor dem ausschliesslichen und herrisch-lieblosen Parteigeist zu hüten, der das Parteiinteresse über das Gemeinwohl stellt und in der Verfolgung der Parteizwecke sich unlauterer Mittel bedient.

Die Bildung engerer religiöser Gemeinschaften zur kultischen Befriedigung individueller religiöser Bedürfnisse („Conventikel“) ist zulässig, wenn diese Kreise mit der Kirche in friedlicher Verbindung bleiben, wird aber verwerflich, wenn sie in exklusiver Selbstgenügsamkeit sich der Kirche innerlich

entfremden, und vollends wenn sie als Sekten sich förmlich separiren.

Auch die Thätigkeit philanthropischer Vereine ist für das kirchliche Leben nur dann förderlich und werthvoll, wenn dieselben dem Organismus der Gemeinde-Diakonie sich eingliedern und mit der Sorge für leibliche Hilfeleistung die für sittlich-religiöse Erziehung der Seelen aufs engste verbinden. Im selbstlosen Zusammenwirken für solche Zwecke der christlichen Bruderliebe liegt das stärkste Band und die sicherste Gewähr des Zusammenhaltens der kirchlichen Gemeinde trotz aller kirchlichen oder politischen Richtungsverschiedenheiten.

§ 62.

Pflichten der Geistlichen.

Die Geistlichen sollen sich als Diener der christlichen Gemeinde oder Christi in der Gemeinde[1]) erweisen, welche nach dem Vorbilde des Heilandes in treuer und weiser Liebe für das ewige und zeitliche Heil der Gemeinde sorgen und wirken.

Sie sollen vom christlichen Geiste so persönlich belebt sein, dass sie in allem ihrem amtlichen und ausseramtlichen Thun sich als die lebendigen Vorbilder christlichen Sinnes und Lebens der Gemeinde darstellen[2]) und eben nur hierdurch, ohne alle hierarchischen Mittel, auch kirchlich erbauend und leitend wirken.

Je mehr der Geistliche geisterfüllt im evangelischen Sinne ist, desto weniger bedarf es für ihn einer gesetzlichen Gebundenheit an den Buchstaben der Kirchenlehre. Auf jeden Fall ist diese Gebundenheit verschieden zu beurtheilen nach den verschiedenen Funktionen: als Liturg ist der Geistliche an die kirchlich überlieferte Formel ganz gebunden, aber auch garnicht dafür verantwortlich; als Prediger hat er die christliche Wahrheit aus seiner

[1]) II Cor. 1, 24. I Cor. 4, 1. 3, 5.

[2]) I Petr. 5, 2f. Phil. 3, 17. 4, 9.

persönlichen Ueberzeugung unter möglichster Zurückstellung aller doktrinären Schulformeln und Schulstreitigkeiten praktisch erbaulich zu verkündigen; als Jugend- und Volkslehrer hat er das Recht und die Pflicht, über den religiösen Sinn der dogmatischen Lehrformen die Gemeinde auf Grund seiner besseren theologischen Einsicht zu verständigen; als wissenschaftlicher Schriftsteller endlich steht er ausserhalb der kirchlichen Jurisdiktion und hat das Recht, an der reinigenden Fortbildung der religiösen Erkenntniss mitzuarbeiten.

§ 95.

Pflichten des Kirchenregiments.

Das evangelische Kirchenregiment soll in Wahrheit sein, was der Papst nur im Titel: servus servorum Christi.

Es soll nicht bloss in der Verwaltung der äusserlichen Gesellschaftsangelegenheiten der Kirche streng gesetzestreu und in der Aufsicht über die Amtsführung der Geistlichen väterlich wohlwollend sein, sondern auch das innere kirchliche Leben in seiner gesunden Entwicklung mit besonnener Weisheit und Weitherzigkeit schützen und leiten.

Die Diener des Worts auf den Buchstaben bestimmter Bekenntnisse zu verpflichten, hat ein evangelisches Kirchenregiment schon darum kein Recht, weil die Bekenntnisse dieser Kirche selbst erklären, dass sie der fortgehenden Normirung nach der rechtverstandenen Schriftlehre unterliegen[1]). Die Richtigkeit des Schriftverständnisses aber zu bestimmen, ist nicht die Sache der kirchenregimentlichen Gesetzgebung, sondern der theologischen Forschung. Daher soll ein evangelisches Kirchenregiment die Arbeit der theologischen Wissenschaft an der Reinigung und Vertiefung des Schriftverständnisses nicht hemmen und meistern, sondern als wesentliche Bedingung für die Gesundheit des religiösen Lebens der Kirche anerkennen und achten, die innerhalb der Kirche bestehenden Meinungsverschiedenheiten aber im Vertrauen auf die siegende Macht der

[1]) S. oben S. 58, Anm.

göttlichen Wahrheit ruhig ertragen und die Stärke der Kirche nicht in katholischer Einerleiheit des Buchstabens, sondern in evangelisch freier Einheit des Geistes suchen.

Gegen den Staat soll sich die evangelische Kirche gehorsam und vertrauensvoll erweisen, jeden Anlass zu Conflikten mit besonnener Mässigung meiden und die Zwecke des Staates positiv fördern durch Pflege aller bürgerlichen Tugenden.

In einträchtigem Zusammenwirken einander ergänzend sollen Staat und Kirche gemeinsam arbeiten an der immer völligeren Verwirklichung des ewigen göttlichen Weltzwecks: an der Erziehung der Menschheit zur Vollkommenheit der Gotteskinder im Gottesreich[1]).

[1]) Joh. 10, 16. 17, 21. Eph. 4, 12f.

Verlag von **Georg Reimer** in Berlin.

Der christliche Glaube

nach den Grundsäzen der evangelischen Kirche

von **Fr. Schleiermacher.**

6. Aufl. Preis M. 8.—.

Die christliche Sitte

nach den Grundsäzen der evangelischen Kirche

von **Fr. Schleiermacher.**

2. Aufl. Preis M. 6.—.

Ueber die Religion.

Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern

von **Fr. Schleiermacher.**

7. Aufl. Preis M. 2.—.

Ob Gott ist?

Beiträge eines Suchenden auf die wichtigste Frage der Menschheit

von **H. Ritter.**

2. Aufl. Preis M. 2.40.

Die vier kanonischen Evangelien

nach ihrem ältesten bekannten Text.

Uebersetzung und Erläuterung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift

von **A. Merx.**

I. Theil. Uebersetzung.

Preis M. 5.—.

Verlag von **Georg Reimer** in Berlin.

Prolegomena zur Geschichte Israels

von **J. Wellhausen.**

4. Aufl. Preis M. 8.—.

Israelitische und jüdische Geschichte

von **J. Wellhausen.**

3. Aufl. Preis M. 9.—.

Die Composition des Hexateuchs

und der historischen Bücher des alten Testaments

von **J. Wellhausen.**

2. Aufl. Preis M. 9.—.

Reste arabischen Heidenthums

von **J. Wellhausen.**

2. Aufl. Preis M. 8.—.

Die kleinen Propheten

übersetzt mit Noten

von **J. Wellhausen.**

3. Aufl. (unter der Presse).

Das Evangelium des Paulus

von **C. Holsten.**

Theil I. Preis M. 8.—. Theil II. Preis M. 5.—.

Theil II erschien soeben.

FRITZ GÄHR Buchbinder
F. X. Beer Nachfolger
MÜNCHEN
Löwengrube 17.

Recht auf
menschenwürdige
Existenz

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Pfleiderer, Otto,

Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre Als Compendium für Studirende u. als Leitfaden für den Unterricht an höheren Schulen

Berlin 1898

Dogm. 776 o
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11863546-5